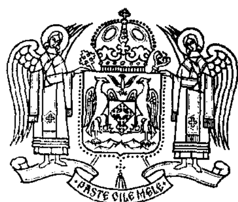


SFÎNTUL
MAXIM
MĂRTURISITORUL

COLECŢIA

«PĂRINŢI ŞI SCRIITORI BISERICEŞTI»

APARE
DIN INIŢIATIVA ŞI SUB ÎNDRUMAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE

IUSTIN

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

PĂRINŢI ŞI SCRIITORI BISERICEŞTI

80

SFÎNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL

AMBIGUA

TÎLCUIRI ALE UNOR LOCURI
CU MULTE ŞI ADÎNCI ÎNŢELESURI
DIN SFINŢII

DIONISIE AREOPAGITUL
ŞI
GRIGORIE TEOLOGUL

TIPĂRITĂ CU BINECUVÎNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE

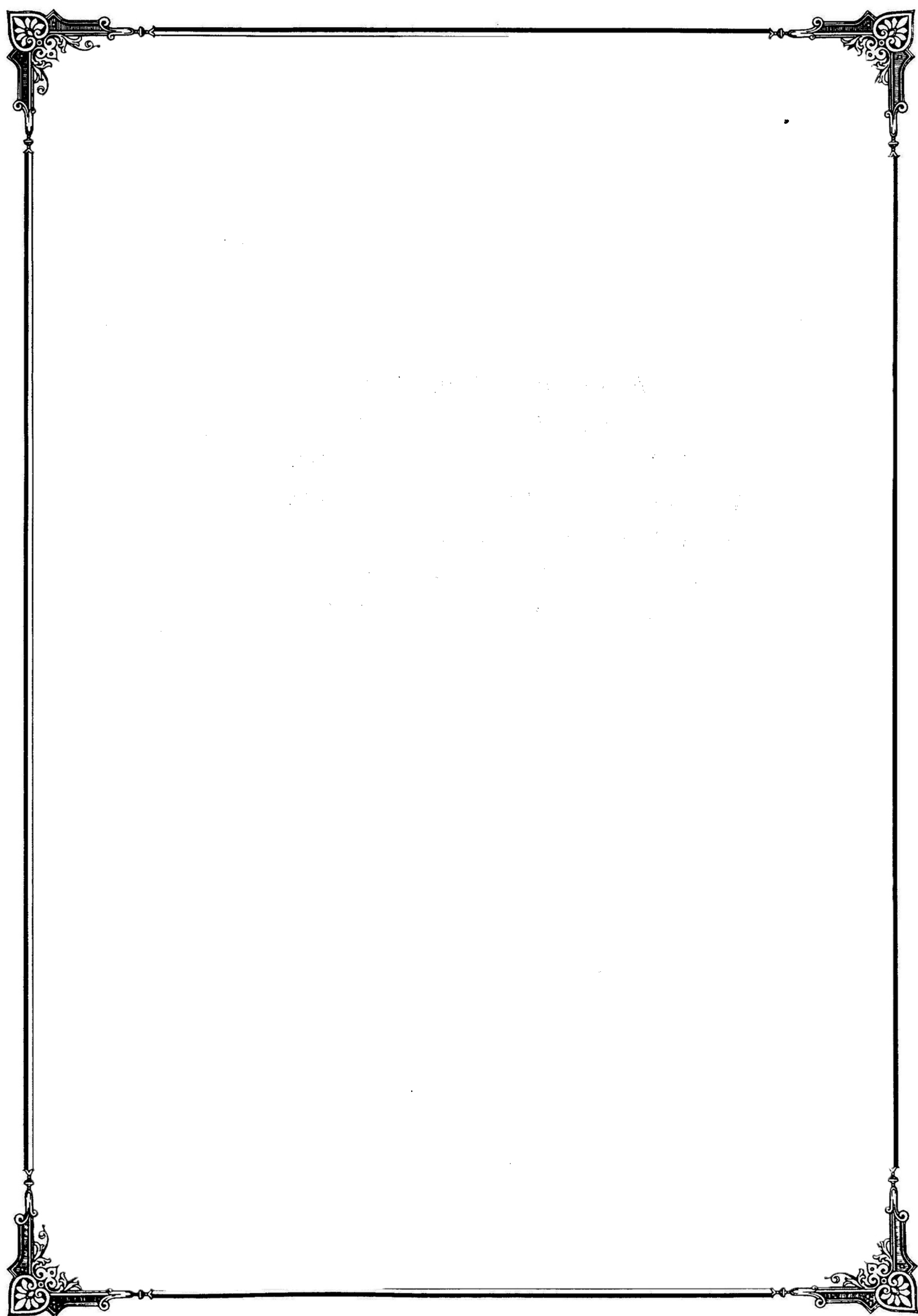
IUSTIN
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

TRADUCERE DIN GRECEŞTE,
INTRODUCERE ŞI NOTE DE

Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREŞTI — 1983



INTRODUCEREA TRADUCĂTORULUI

Sfîntul Maxim Mărturisitorul s-a născut în anul 580, dintr-o familie nobilă, nu în Constantinopol, cum se știa înainte, ci într-un sat din Golan, așa cum arată «Viața» lui, publicată în limba siriacă în 1973. Rămas orfan la 9 ani, a fost încredințat unei mînăstiri din Palestina, dominată de gîndirea origenistă și evagriană[1]*. La 614 se retrage la o mînăstire din Chrysopolis (Skutari de azi), de pe țărmul răsăritean al Bosforului, de unde, după 10 ani, se mută la mînăstirea Sfîntul George, din Cyzic. La 626 e silit să plece de aici din cauza unei incursiuni a perșilor.*

După ce a trecut prin Grecia și Egipt, se așează pentru mai multă vreme într-o mînăstire din Cartagina. Aici are, la anul 646, celebra dispută cu fostul și viitorul patriarh al Constantinopolului, Pyrrhus. Căci pe la 634, sfîntul Maxim devenise apărătorul principal al Ortodoxiei împotriva ereziei monotelite. La 649 îl vedem la Roma, unde are rolul hotărîtor în pregătirea și desfășurarea unui sinod care, sub papa Martin I, condamnă monotelismul. În 653 sfîntul Maxim și papa Martin sînt aduși cu forța la Constantinopol. În 655 e condamnat aci de un sinod, pentru opoziția lui față de monotelismul susținut de politica imperială, și e trimis în exil la Bizya, în Tracia. În anul 656, respingînd încercarea împăratului Constantin II de a-l cîștiga pentru monotelism, prin episcopul Teodor de Bitinia, trimis în acest scop la Bizya, sfîntul Maxim este adus iarăși la Constantinopol, unde, după noi încercări zadarnice de a-l face să renunțe la opoziția lui, este torturat și trimis din nou într-un exil, la Terebesis, în Tracia.

În 662 este adus încă o dată la Constantinopol. După alte încercări de a-l cîștiga, un sinod îl anatematizează pe el, pe ucenicul lui, Anastasie, și pe un alt Anastasie, apocriziarul Romei la Constantinopol. După ce li se taie limba și mînă dreaptă, sfîntul Maxim a fost trimis într-un nou exil, pe coasta orientală a Mării Negre. Acolo muri la 13 august 662, la vîrsta de 82 ani, epuizat de torturi și de bătrînețe, rămas pînă

1. La Olivier Clément, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines*, Paris, Stock., 1982, p. 332.

la moarte monah, deși de mai multe ori i se oferise, dacă va renunța la opoziție, scaunul de patriarh. Pe drept cuvînt, el poartă apelativul de «Mărturisitorul», fiind unul dintre cei mai mari teologi și, în același timp, un martir al dreptei învățături despre Hristos.

În timpul petrecerii la Cyzic a compus prima grupă a scrierilor sale : Primele epistole adresate lui Ioan Cubicularul, *între care cea mai importantă este :* Despre iubire *(P.G., 91, 393—408) ;* Cuvînt ascetic *(P.G., 90, 911—958) ;* Capetele despre dragoste *(P.G., 90, 959—1073) ;* Cele 100 capete despre cunoaștere *(editată de Epifanovici, la Kiev, în 1917). Această grupă tratează despre viața duhovnicească, după autori anteriori : Evagrie, Marcu Ascetul, Diadoh al Foticeii.*

În perioada dintre 626—634 a alcătuit a doua grupă de scrieri duhovnicești. Dar acum el aprofundează bazele teologice ale acestei vieți.

Încă de pe cînd era la Cyzic pusese baza părții a doua a operei sale : Despre diferite locuri cu multe și adînci înțelesuri din sfinții Dionisie și Grigorie (Ambigua, *P.G., 91, 1032—1417). De la 634 a compus și prima parte a acestei opere, în care dă o explicare ortodoxă expresiei «lucrarea teandrică» a lui Iisus Hristos, folosită de Dionisie Areopagitul, împotriva interpretării ei de către erezia monotelită care apăruse de curînd. Tot din această perioadă, dar după partea întîi a scrierii menționate, datează scrierile :* Explicare la Tatăl nostru *(P.G., 90, 743—768),* Cele 200 capete despre teologie și iconomia întrupării, Despre cunoaștere, *(P.G., 90, 1083—1146) și, de asemenea,* Quaestiones ad Thalasium *(P.G., 90, 743—768) și* Mystagogia *(P.G., 91, 658—718).*

Începînd din 638, apar numeroasele scrieri din grupa a treia, împotriva monotelismului, referitoare la cele două voințe în Hristos, grupate mai ales în Opuscula theologica et polemica *(P.G., 91, 9—286). Antimonotelită este și scrierea* Disputatio cum Pyrrho *(P.G., 91, 286 —354).*

Publicăm în acest volum, în traducere românească, scrierea : Despre diferite locuri cu multe și adînci înțelesuri din sfinții Dionisie și Grigorie (Ambigua). *Ea e a doua mare scriere duhovnicească cu substrat teologic a sfîntului Maxim, alături de* Quaestiones ad Thalasium.

P. Sherwood O.S.B. a demonstrat că mai ales în Ambigua *avem cea mai fundamentală respingere a mitului origenist despre unitatea inițială a tuturor spiritelor în Dumnezeu (henada), despre împrăștierea lor din această unitate, despre căderea lor în trupuri și despre reîntoarcerea lor în unitatea inițială, odată cu depunerea trupurilor* (The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of the origenism, *Romae, 1955).*

În același timp, Sherwood a demonstrat că unele capitole din cele 200 de capete despre cunoaștere (I, 1, 2, 3, 10), despre care Urs von Bal-

thasar spusese că sînt influențate de origenism (Die gnostischen Centurien, *ed I, Fr.i.Br., 1941), cuprind aceeași respingere a origenismului* ca și Ambigua (op. cit., *p. 107), dar în mod mai concentrat, ca semn că sînt ulterioare scrierii* Ambigua. *După Sherwood, de-abia sfîntul Maxim a fundamentat deplin și definitiv învățătura adevărată a Bisericii împotriva origenismului.*

Încă nu există o unitate deplină între cercetători privind ipoteza că ideile origeniste, susținute în secolele următoare lui Origen de diferiți aderenți ai lui — și cu deosebire la sfîrșitul secolului IV și în prima jumătate a secolului VI —, vin de la Origen însuși în forma în care au fost susținute de aceștia, sau dacă acestea sînt concluzii exagerate trase de aceștia din opera De principiis *a lui Origen. Deosebirea aceasta de păreri — între marea majoritate a cercetătorilor care socotesc că toate erorile origeniste provin de la Origen însuși, și alți cîțiva care susțin că ele sînt concluzii exagerate din amintita operă a lui Origen — se datorește faptului că această operă origenistă nu s-a păstrat în textul ei original. Nu se cunoaște decît în traducerea latină a lui Rufin, făcută la 398. Dar Rufin însuși mărturisește că a făcut această traducere cu scopul de a-l apăra pe Origen de vina pentru erorile lui, vină ce i se atribuia, zice el, în mod nedrept, folosind un text de care el spune că era împănat de interpolări eretice, pe care el le-a înlăturat, sau le-a modificat, dar asigurînd pe cititori că a făcut aceasta în spiritul adevăratei învățături a lui Origen. Dar în legătură cu afirmarea lui Rufin că textul lui* Peri Arhon (De principiis) *a fost înțesat cu multe interpolări eretice, de care el l-a curățit, se nasc două întrebări : 1) De ce s-au folosit ereticii tocmai de această operă a lui Origen pentru a-și plasa în ea erorile lor ? Și* 2) *cum de nu s-a păstrat pînă în vremea lui Rufin nici un exemplar corect al acestei opere a lui Origen ? Ortodocșii n-au avut și ei dorința să mențină, prin copieri, textul adevărat al acestei opere ?*

Afirmația lui Rufin pare greu de întemeiat și prin faptul că încă Eusebie de Cezareea — născut pe la 265, deci la vreo zece ani după moartea lui Origen, și ucenicul lui Pamfil, la rîndul său ucenic și mare admirator al lui Origen — susține unele idei origeniste, ca, de exemplu, un anumit subordinațianism semiarian, și manifestă, în scrisoarea către Constanța, sora împăratului Constantin cel Mare, o adversitate împotriva icoanelor, cu argumentul origenist că trupul lui Hristos s-a schimbat în slavă prin înviere. G. Florovschi spune : «Eusebie a fost origenist și scrisoarea către Constanța e scrisă în limbajul orige-

nist» [1 bis]. *Pe de altă parte, chiar în textul «purificat» de Rufin abundă erorile, cum vom vedea mai încolo.*

De aceea chiar traducătorii recenți în limba franceză ai traducerii latine a lui Rufin, Crouzet și Simonetti — deși manifestă dorința de a ușura întrucîtva pe Origen de povara erorilor pe care diferiții aderenți ai lui (încă înainte de Rufin) le consideră proprii lui, fără să fie după părerea lor ale lui, — socotesc că procedeul lui Rufin a fost simplist și exagerat. Acești traducători spun: «Fără a pune în cauză posibilitatea unor astfel de interpolări, e de regretat că Rufin rezolvă în mod prea simplist probleme susceptibile de soluții mai valabile» [2]. *Și ei continuă: «În concluzie versiunea lui Rufin merită încredere, dacă e luată ca ceea ce este:* ca o parafrază în *general exactă,* dar nu ca o traducere».

Trecînd însă la fragmentele rămase din traducerea lui Ieronim — în Epistola către Avitus, *făcută de acesta în 401, la cererea unor prieteni indignați de infidelitatea traducerii lui Rufin — ca și la excerptele din opera lui Origen, conținute în cele două Epistole ale împăratului Iustinian, din 543 și 553 — tot cei doi traducători francezi spun: «Fragmentele lui Ieronim și Iustinian completează ceea ce a omis Rufin. Cînd se află o opoziție între cele două părți contradictorii, se poate da a priori dreptate și uneia și alteia... Dar pentru a dovedi că Origen a fost eretic și Rufin infidel, Ieronim a făcut mai explicit ceea ce era mai puțin explicit la Rufin și reflectă interpretările puțin înțelegătoare ale lui Ieronim»* (op. cit., p. 28).

Și Crouzet și Simonetti dau un exemplu: «Astfel, în cele patru discuții asupra corporalității și necorporalității finale a ființelor spirituale, Origen prezintă motivele pentru și contra fiecărei opinii, dar lasă lectorului libertatea să tragă concluzia voită de el. Rufin, redînd cele *două ipoteze, acordă privilegiu celei a corporalității, iar în rezumatul final, aproape escamotează necorporalitatea... La Ieronim se vede aproape numai necorporalitatea»* (op. cit., *p. 29).*

«În general Ieronim, în Epistola către Avitus, *alcătuind un florilegiu de opinii eretice (din textul lui Origen), le extrage din contextul lor și pare să prezinte ca afirmații dogmatice ceea ce era numai o latură a unei alternative într-o discuție. Fragmentele lui Ieronim ne dau deci ceea ce Rufin a omis sau a evitat, și opun unei parțialități o parțialitate inversă... Trebuie repuse aceste fragmente în contextul pe care-l*

---

1 bis. Origen, *Eusebius and the iconoclastic controversy,* în «Church History», XIX, nr. 2, 1950. După N. Ozolin, *K voprosu istocinicah vizantiiscogo iconoborcestva,* în «Messager du Patriarche russe en Europe Occidentale», nr. 56, oct.-dec. 1966, p. 244.

2. *De Principiis,* în «Sources Chrétiennes», nr. 252, 1978, în Introd., p. 24.

păstrează numai versiunea lui Rufin... Ieronim are, în sfîrşit, tendinţa de a prezenta ca apodictice afirmaţiile lui Origen, despuindu-le de formularea lor dubitativă care se află din abundenţă nu numai la Rufin, ci în toate operele greceşti (ale lui Origen)» (p. 29).

Precum se vede, Crouzet şi Simonetti voiesc să uşureze vina lui Origen pentru concluziile gravelor erori pe care le-ar fi tras alţii din opera lui, De principiis. *Dar ei recunosc, implicit, că cel puţin admiterea de către Origen a acestor erori, ca alternative ipotetice, a încurajat alegerea lor de către «origeniştii» ulteriori. Şi oare admiterea, măcar ca alternative ipotetice, a unor asemenea posibilităţi contradictorii, faţă de învăţăturile ferme ale credinţei, nu ne arată o oscilare chiar în sufletul lui Origen între credinţa Bisericii şi aceste posibilităţi contradictorii ?*

Crouzet şi Simonetti încearcă să scuze aceste oscilări ale lui Origen, prin practicarea de către el, în Peri Arhon, *a unei «teologii de cercetare», de încercare a unor drumuri noi într-un domeniu necunoscut şi nestabilit sau ca o teologie care vrea să lase libertate de alegere cititorilor (p. 49—51). Apoi, prin faptul că Dumnezeu nu poate fi închis în formule teologice unilaterale : «Dealtfel, poate fi un teolog sistematic ? Poate închide pe Dumnezeu într-un principiu raţional, pentru a trage consecinţe logice, cînd Dumnezeu este, în simplitatea Lui absolută, dincolo de putinţa cuprinderii logice şi trebuie întrevăzut pe o multiplicitate de căi, adeseori antitetice ?» (p. 51).*

Nouă ni se pare că Crouzet şi Simonetti se află într-o contrazicere cînd voiesc, pe de o parte, să scape pe Origen de concluziile ce s-au tras, de diversele origenisme din opera lui, iar pe de alta, admit posibilitatea ca Origen să fi propus unele opinii contradictorii referitoare la Dumnezeu, ba dau chiar ca sigur faptul acesta. De ce s-ar mai dezaproba în acest caz cei ce au tras din opera lui Origen astfel de concluzii socotite contrare învăţăturii bisericeşti, cînd Crouzet şi Simonetti le consideră ca pe nişte alternative ipotetice admise de Origen ? Poziţia aceasta a lor ni se pare foarte ambiguă : pe de o parte, ei încearcă să despovăreze pe Origen de anumite concluzii trase din opera lui, socotindu-le greşite ; pe de alta, ei le admit ca propuse chiar de Origen ca alternative contrare învăţăturii Bisericii.

Şi mai periculoasă ni se pare o altă poziţie, anume aceea pe care o întîlnim chiar azi la teologi din jurul nostru ; aceştia adoptă erorile condamnate de Sinodul al V-lea şi al VI-lea ecumenic[3]*, bazîndu-se pe autoritatea lui Origen. Adică îi atribuie lui Origen toate erorile origeniste condamnate de două Sinoade ecumenice şi tocmai în aceasta gă-*

3. Mansi, *Acta concil.*, vol. IX, 396—400, şi vol. XI, 632.

sesc un temei pentru adoptarea lor. Între un Origen, socotit susținător direct sau cauza tuturor opiniilor origeniste condamnate de două sinoade, și hotărîrile acestor sinoade, ei aleg pe acest Origen. Auzim astfel pe unii declarînd că nu există iad, pentru că Origen nu l-a admis.

Față de asemenea poziții, e cazul să se precizeze: s-ar putea admite că vina lui Origen e mai mică prin faptul că el nu a susținut ca sigure toate erorile origeniste ce s-au tras ulterior din opera Peri Arhon. *Dar, indiferent de aceasta, nu se pot admite ca drepte erorile origeniste condamnate ca eretice de două Sinoade ecumenice, considerate de Origen ca ipoteze, și de aderenții lui ca certe.*

Nu se poate admite nici relativismul lui Crouzet și al lui Simonetti în ce privește doctrina creștină despre Dumnezeu. E drept că Dumnezeu e mai presus decît formulele înguste ale rațiunii noastre liniare. Dar nu putem admite în privința Lui nici antiteze care se anulează reciproc; de exemplu, că Fiul este și identic și neidentic în ființă cu Tatăl; sau că în viața viitoare vom avea și în același timp nu vom avea trupuri. În cuprinsul dogmelor sînt antiteze, sau paradoxuri, dar de alt ordin, cum și în existența persoanei există asemenea antiteze sau paradoxuri: ea e mereu identică și totuși mereu nouă, nu că e și identică și neidentică în esență.

Odată lămurit acest lucru, vom prezenta origenismul așa cum a fost el condamnat de două Sinoade ecumenice, chiar dacă Origen nu a susținut tot conținutul lor ca sigur în opera Peri Arhon. *Origenismul acesta, așa cum a fost condamnat de Sinodul al V-lea și al VI-lea ecumenic, nu se află întreg și susținut ca sigur în traducerea lui Rufin, ci în fragmentele lui Ieronim, în cele două scrisori ale lui Iustinian și în alte documente de care s-a folosit el. Textul din P.G., 11, și cel mai îngrijit, al lui P. Koetschau [4], reproduc traducerea latină a lui Rufin, dar și fragmentele lui Ieronim și ale lui Iustinian. Koetschau, în «Introducerea» la ediția sa, consideră că toată doctrina din aceste texte provine de la Origen.*

Mai nou, sistemul origenist e redat de Evans Jonas [5], care se folosește de textul publicat de Koetschau și de «Introducerea» acestuia la ediția sa. Amintim că Jonas e în acord, în considerarea lui Origen ca autor al tuturor erorilor condamnate de cele două Sinoade, și cu O.

4. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Origenes, Bd. V, Leipzig, 1933.

5. Jonas Evans, *Von der Mythologie zur mystichen Philosophie*, Göttingen, ed. II, 1966: «Din privirea generală de mai sus rezultă că Origen cel speculativ și nefalsificat nu s-a păstrat în textul *De Principiis* al lui Rufin, ci în fragmentele producătoare de erezii și în extrasele doctrinare, căci tocmai partea speculativă era și cea heterodoxă» (p. 178).

Bardenhewer[6] *și cu G. Florovschi. Ultimul îl vede pe Origen vinovat și de diferite forme ale monofizismului, inclusiv de monotelism, cum vom vedea mai încolo ; ba chiar și de iconoclasm, cum am văzut mai înainte.*

Aci amintim numai judecata lui Florovschi asupra unora din ereziile lui Evagrie, de la sfîrșitul secolului al IV-lea, socotite de Florovschi ca avînd drept sursă pe Origen, motiv pentru care a fost condamnat și el de Sinodul al V-lea, împreună cu Origen. Pe lîngă învățăturile eronate susținute de el în acord cu Origen — că mișcarea e rea și că Dum-

---

6. Otto Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, II Band, 1914, p. 103, declară pe Origen numai «pînă la un anumit grad gnostic» : «Aerul în care respira el l-a influențat mai profund decît își dădea el însuși seama. Așa a devenit el însuși, pînă la un anumit grad, platonician și gnostic. El a căzut victimă pericolului încrederii în știință, suprapreţuirii gnozei în defavorul credinței, înlăturării pozitivismului bisericesc prin idealismul cețos. Mai mult, deși poate e exagerat, totuși nu e neîntemeiat ceea ce spune Porfiriu (contemporanul neoplatonic al lui) despre Origen : «În comportarea vieții sale era creștin și dușman al legilor (statului păgîn) ; în concepțiile sale despre lucruri și despre ființa lui Dumnezeu era însă un elin și a introdus filosofia elinilor în miturile străine, iudaice și creștine» (la Eusebie, *Ist. bis.*, VI, 19, 7). P. Sherwood, descriind erorile origeniste, numește ca autor al lor cînd pe Origen, cînd pe origeniști *(op. cit.)*.

Juan Miguel Gariguess *(Maxime le Confesseur*, 1976, Paris, Beauchesne) spune : «P. Sherwood a demonstrat în mod definitiv că *Ambigua II* constituie un răspuns teologic dat origenismului sistematic transmis în mediile monahale prin tradiția evagriană..., medii care se foloseau de anumite «ambiguități» ale lui Grigorie Teologul pentru a sprijini convingerile lor în punctele fundamentale ale origenismului, erijat în sistem : apocatastaza, preexistența sufletelor, dubla creație, căderea spiritelor în creația materială prin păcat etc.». După Gariguess, sfîntul Maxim se sprijină, împotriva acestui sistem, pe alt sistem, pe cel al lui Dionisie Areopagitul, dar, tot după *Gariguess, sfîntul Maxim se lasă influențat prin Grigorie de Nyssa și de o teologie* spirituală destul de apropiată de cea a lui Origen. Dar atît Origen, cît și Evagrie și Grigorie de Nyssa, sînt citiți de sfîntul Maxim în cadrul unei tradiții spirituale mai vaste : e vorba de curentul macarian, în care s-au scăldat deja capadocienii și în special Grigorie de Nyssa, și de la care Diodoh al Foticeii a reluat cele mai interesante intuiții ale origenismului evagrian» (p. 30—31).

Noi credem că sfîntul Maxim, respingînd punctele doctrinei origeniste prin viziunea dionisiană, a ridicat spiritualitatea origenist-evagriană, în mod mai accentuat decît curentul macarian, din planul ei imanent uman — în care străfundurile inimii umane erau identificate cu Dumnezeu — în planul relației omului cu Dumnezeu cel transcendent. Căci, dacă la Origen mințile umane fac parte din esența divină, la sfîntul Maxim ele fac parte din creație. Iar ideea rațiunilor, pe care o împrumută de la Origen, nu mai prezintă un Dumnezeu capabil de a fi definit prin ele, deci mărginit. Căci *Dumnezeu este prin apofatismul Lui — așa cum îl prezintă Grigorie de Nyssa* și Dionisie Areopgaitul — mai presus de orice rațiune.

Gariguess are însă dreptate cînd spune că sfîntul Maxim opune imanentismului origenist transcendența divină evidențiată de Dionisie Areopagitul. Prezența lui Dumnezeu ca imanență în spiritul uman, deci și cunoscibilitatea lui Dumnezeu, le consideră proprii lui Origen și Andrew Louth. După acesta, pentru Origen «întunericul lui Dumnezeu este numai o fază prin care trebuie să trecem, nu ultima, ca la Philo, Grigorie de Nyssa, sau Dionisie Areopagitul. El vede întunericul datorindu-se în parte lipsei noastre de efort». Căci cunoscîndu-ne pe noi, cunoaștem pe Dumnezeu *(The Origins of the christian mystical tradition*, London, 1981, p. 66). Din partea noastră aprobăm ideea acestuia că lumina la care trece spiritul uman, depășind întunericul, nu are în spiritualitatea ortodoxă numaidecît sensul unei lumini imanente spiritului uman. Chiar în lumina aceasta este ceva mai presus de înțelegere, un apofatism transcendent, cu care totuși ne putem pune în legătură, cum au arătat sfîntul Simeon Noul Teolog și sfîntul Grigorie Palama.

nezeu nu e transcendent, ci imanent sufletului, dat fiind că sufletul în adîncul lui ca spirit e de o esenţă cu Dumnezeu — Evagrie mai susţinea — după Florovschi — în acord cu aceasta, că nu trebuie să ne îndreptăm rugăciunea spre Iisus cel întrupat, întrucît n-a rămas cu trupul după înviere, şi nu e propriu-zis Dumnezeu, ci spre acest Dumnezeu imanent sufletului. Monahii din Egipt au protestat împotriva acestui îndemn, adus lor de un străin, de a se îndrepta în rugăciunea lor spre o natură abstractă[7]*. Avva Serapion, care a încercat o astfel de rugăciune, a strigat : «Vai mie, mi-au luat pe Dumnezeu, mai bine nu s-ar fi arătat acela aici. Cui să mă închin ? Spre cine să mă îndrept ? Nu mai ştiu». «Tradiţia monahală ortodoxă a adus o importantă corectare moştenirii lui Evagrie, reducînd rugăciunea curată la rugăciunea inimii, îndreptată spre Cuvîntul întrupat, adică la rugăciunea lui Iisus». Iar Florovschi, căruia îi urmează, în cuvintele amintite, Ozolin*[8]*, spune : «Opoziţia duhovnicească a monahilor a provenit din orientarea hristocentrică a rugăciunii... Cum şi în ce măsură trebuie să ne menţinem la chipul Fiului lui Dumnezeu cel întrupat, în rugăciune şi în nevoinţele duhovniceşti ? În aceasta constă problema spiritualităţii origeniste, începînd cu Origen însuşi»* [9].

Dar acum să vedem mai întîi izvoarele de care s-a folosit împăratul Iustinian în cele două scrieri ale sale şi în cele zece anatematisme formulate la sfîrşitul celei dintîi şi în cele cinsprezece de la sfîrşitul celei de a doua, împotriva lui Origen, anatematisme adoptate de Sinodul endemic de la 543, din Constantinopol, şi de cel ecumenic de la 553. Le vom indica acestea şi le vom vedea cuprinsul după expunerea lui P. Sherwood. Căci după Sherwood, punctul de plecare al combaterii origenismului de către sfîntul Maxim se află în aceste scrisori şi anatematisme (op. cit., *p. 87).*

P. Sherwood, după ce observă că cele mai multe din scrierile origeniste din secolul al VI-lea s-au pierdut, declară : «Dar deoarece intenţia noastră nu este atît de mult să cercetăm diferitele forme ale doctrinei origeniste, ci mai degrabă să vedem cum a apreciat şi respins partea ortodoxă documentele pe care le posedăm, în această privinţă ele nu sînt cu totul inadecvate» (op. cit., p. 75). *Şi el înşiră aceste documente în ordine cronologică, dînd importanţa cea mai mare celor pe care le-a folosit împăratul Iustinian în scrisorile sale şi apoi Sinodul al V-lea ecumenic, în anatematismele adoptate.*

---

7. Sfîntul Ioan Cassian, *Conférence II,* în «Sources Chrétiennes», nr. 54, Paris, 1958, p. 72.
8. N. Ozolin, *op. cit.,* p. 250.
9. *The Antropomorphites in the Egyptian Desert,* la Ozolin, *op. cit.,* p. 251.

Intîi menționează comentariul lui Ioan de Scythopolis la Ierarhia bisericească *a lui Dionisie Areopagitul (cap. VI, 3, 6 ; P.G., III, 577 A), comentariu ce este scris între anul 514, cînd origenistul Nonnus a intrat în Noua Lavră, și 542, cînd moare sfîntul Sava, egumenul Noii Lavre, timp în care are loc o recrudescență a origenismului în Palestina* (op. cit., *p. 75). În comentariile sale, Ioan de Scythopolis precizează că îngerii nu se purifică de un păcat al căderii, ca oamenii, conform afirmației lui Origen : «Nu există pată în vreuna din puterile îngerești, cum gîndește Origen și cei ce primesc ideile lui, care spun că, în proporție cu întoarcerea fiecăreia de la bogățiile cerești, primește numele și treapta aceasta sau aceea și e legată de un corp mai mult sau mai puțin ușor ca pedeapsă pentru întoarcerea ei spre rău». Într-o altă notă, Ioan spune : «Să nu gîndească vreunul din inițiații în ale lui Origen că pasagiul prezent aprobă opinia lui perversă, că se produce o cădere, o restaurare și iarăși o cădere a minților cerești, cum spune Origen în prima carte a lui,* De principiis*». Și scurt după aceea Ioan citează : «După împlinirea tuturor acestora, se produce iarăși o curgere* (ἀπόρρευσις *= cuvînt folosit și de sfîntul Grigorie de Nazianz la locul explicat de sfîntul Maxim în* Ambigua, *cap. 7) și o cădere». Și aceasta o citează din Evagrie* (Cent. II, *78 și* V, *79). Iar despre purificarea îngerilor, afirmată de Dionisie Areopagitul, Ioan de Scythopolis spune : «Notează că ei înaintează în cunoștință și că el (Dionisie) nu spune că demonii sînt purificați, așa cum spun cei ce declară că demonii sînt și ei mîntuiți împreună cu sfinții în apocatastaza lor mitologică» (La Sherwood,* op. cit., *p. cit.).*

Un alt document din secolul al VI-lea, în care sînt respinse erorile lui Origen și Evagrie, sînt Răspunsurile lui Varsanufie și Ioan, *doi părinți duhovnicești cu mare autoritate, din regiunea Gaza. Deoarece Varsanufie a murit pe la 540, sfaturile date de ei celor ce-i întrebau despre Origen și Evagrie trebuie să dateze din al treilea sau al patrulea deceniu al secolului al VI-lea. Deci au putut fi folosite în scrisoarea lui Iustinian de la 543. Sfatul lui Varsanufie și al lui Ioan e scurt : «Feriți-vă de asemenea învățături diavolești și nevoiți-vă cu curățirea de patimi». Ioan totuși admite o citire a lui Evagrie în ceea ce are folositor pentru suflet. Ucenicul care cere sfat întreabă întîi despre preexistența sufletului, despre care aflau cei ce-l citeau pe Origen, pe Didim și pe Evagrie. El observă că Scriptura nu vorbește despre aceasta, precum nici despre apocatastază. Ucenicul spune că apărătorii acestor doctrine se bazează și pe sfinții Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa. Aceasta a fost probabil o cauză pentru care sfîntul Maxim respinge origenismul, lămurind unele locuri cu înțeles adînc din sfîntul Grigorie de Nazianz.*

«E clar, zice Sherwood: în anumite cercuri monahale scrierile lui Origen, ale lui Didim şi ale lui Evagrie erau curente; cei ce expuneau doctrinele lor despre preexistenţă şi apocatastază căutau să se acopere cu scrierile celor doi Grigorie din Capadochia. E o situaţie pe care evenimentele teologice din timpul lui Iustinian nu au schimbat-o în esenţă, căci ea poate fi aflată şi în secolul al VII-lea» (P. Sherwood, op. cit., *p. 77)* [9 bis].

Edictul sau scrisoarea primă a lui Iustinian şi anatematismele adăugate datează din ianuarie 543. G. Bardy [10] *presupune că acest edict este dependent mai ales de* Libellus al călugărilor Sofronie şi Gelasie, *întocmit la cererea patriarhului Petru al Ierusalimului, şi cuprinzînd o seamă de excerpte din* Peri Arhon. *Libel-ul a fost trimis de patriarh împăratului Iustinian. Crouzet şi Simonetti spun de acest libel: «Textul fragmentelor din epistola lui Petru al Ierusalimului, adunate de cei doi monahi, reproduce probabil în parte texte din Origen. Ele sînt verificate prin potrivirea lor cu Rufin şi Ieronim». Dar nici ele nu redau contextul şi prezintă în formă apodictică ceea ce era la Origen sub formă dubitativă, procedînd ca şi Ieronim* (op. cit., *p. 39). Dar am văzut lipsa de temei a scuzelor aduse lui Origen de către Crouzet şi Simonetti. Ei mai adaugă: «Textul acesta al lui Iustinian confundă origenismul posterior cu doctrina lui Origen, atribuindu-i şi doctrinele lui Evagrie Ponticul, sau ale lui Ştefan bar Sudaile* [11]. *Acestea prezintă pe Origen după speculaţiile origeniste din secolele IV şi VI, care reproduc, desigur, în parte, baza ipotezei lui Origen, sistematizîndu-le..., deformînd echilibrul antitezelor, suprimînd tot caracterul lor de cercetare»* (op. cit., *p.* 33). *Am văzut însă şi echivocul relativist implicat în aceste opinii ale lui Crouzet şi Simonetti asupra lui Origen.*

P. Sherwood spune şi el că Iustinian vizează şi condamnă, în edictul lui, pe origeniştii din timpul său, dar îl vizează ca sursă a erorilor lor şi pe Origen. Iustinian zice: «Ei susţin pe Origen şi doctrinele lui

---

9 bis. Deci se susţinuseră aceste idei cu autoritatea lui Origen.

10. *Le texte du* Περὶ ἀρχῶν *d'Origène et Justinien,* în «Recherches des sciences religieuses», 10 (1920), p. 224—252.

11. P. Sherwood spune că scrierea acestui călugăr sirian, *Cartea sfîntului Ierotei,* poate ilustra starea de spirit a unor cercuri monahale, dar rămîne în afară de curentul principal evagrian-origenist (p. 74). Crouzet şi Simonetti socotesc că ea a fost probabil principalul document origenist din secolul al VI-lea. Ea e o istorie a spiritelor, de la creaţia lor în egalitate şi în indistincţie, la căderea şi distingerea lor şi apoi la urcuşul lor pînă la apocatastază, depăşind chiar pe Hristos şi tot numele, chiar şi numele divin, absorbindu-se în unitatea completă, de esenţă divină. Hristos este şi El o minte divină ca toate minţile, dar care n-a participat la cădere, devenind prin întrupare căpetenia lor provizorie *(op. cit.,* p. 44—45). Acest origenism a fost vizat de Iustinian şi de Sinod, pentru că el era combătut şi de monahii din Palestina (p. 45).

eline, ariene, maniheice, prin care el a căzut în groapă. Cum pot fi numărați ei cu creștinii, cînd susțin persoana aceluia care a rîvnit să treacă în mocirla elină, maniheică, ariană și a altor eretici?» [12]. *Iustinian vorbește direct de origeniștii timpului său, dar vede cauza erorilor lor în Origen. «Locurile referitoare la Origen singur sînt de cele mai multe ori deosebite de cele referitoare la origeniști. Dar în cele din urmă el califică doctrinele acestora ca provenind din aiurelile, din mitul, sau din blasfemia lui Origen»* (P. Sherwood, op. cit., *p. 78). «Partea expozitivă a epistolei lui Iustinian este îndreptată împotriva origeniștilor contemporani; decretul ce urmează și anatemele, zece la număr, sînt îndreptate împotriva lui Origen și a scrierilor lui și numai indirect împotriva origeniștilor»* (Idem, op. cit., *p. 79).*

Prima eroare combătută în edict, cu texte din sfinții părinți, este preexistența sufletelor. A doua, cea despre trupurile înviate în forma de balon (deci cam exterioare sufletului). În legătură cu aceasta se amintește de eroarea că pedepsele din viața viitoare vor avea un sfîrșit și de aceea demonii vor fi restabiliți în starea de la început.

Se adaugă apoi ca exemplificare 24 fragmente din operele lui Origen și cele 10 anatematisme (Evans Jonas vorbește de 9 anatematisme). În ele se dă atenția principală preexistenței și apocatastazei, dar se anatematizează și eroarea că Fiul și Duhul sînt mai mici ca Tatăl, apoi că puterea divină e mărginită și că genurile și speciile sînt coeterne cu Dumnezeu. Apoi se ocupă cu mitul căderii în trupuri, cu restaurarea și cu alte căderi, deci și cu afirmarea altor lumi; în sfîrșit, cu căderile minților la starea de suflete, cu Hristos ca avînd și El un suflet preexistent (Idem, op. cit., *p. 80, 81). Ideea că genurile și speciile sînt coeterne cu Dumnezeu, dar indivizii apar prin cădere, ascunde o concepție panteistă și impersonalistă. Urcînd la Dumnezeu, ființele individuale intră iarăși în starea unității impersonale. Ideea aceasta o găsim și la Meister Eckart, care susține că conștiința individuală este o stare decăzută și trebuie să ne lepădăm de ea și să ne contopim cu esența divină. Față de această idee, sfîntul Maxim va dezvolta ideea că genurile și speciile nu se cunosc decît în indivizi, deci, la oameni, în persoane. Prin aceasta afirma valoarea persoanelor umane ivite odată cu specia umană și durata lor eternă.*

Sherwood afirmă că în scrisoarea lui Iustinian nu e atinsă, prin combatere, «inima origenismului». El folosește în mod simplu citatele din Sfînta Scriptură și sfinții părinți. De aceea a fost necesară respingerea doctrinară pe care o face sfîntul Maxim în Ambigua.

12. *Acta conciliorum* oecumenicorum, ed. Schwartz, III, 192—207, la P. Sherwood, *op. cit., p.* 78.

Un alt document în care se amintesc, pentru a fi abjurate, unele erori origeniste, este Libellus *al lui Teodor de Scythopolis, de la* 552. *Trei sferturi din el sînt identice cu conținutul edictului lui Iustinian, de la* 543. *Dar el amintește și de eroarea sfîrșitului trupului lui Hristos, care e în legătură cu doctrinele expuse în edict, că Împărăția lui Hristos va avea un sfîrșit și că noi vom fi egali cu El, Cuvîntul unindu-Se cu noi, cum a făcut cînd S-a născut din Fecioara. Aceste puncte vor avea loc în anatematismele 12—14 din* 553 *(Sherwood,* op. cit., *p. 83).*

Un document în care sub aparența de strictă ortodoxie se apără indirect anumite erori origeniste e scrierea Împotriva nestorienilor și eutychienilor *(monofiziților) în trei cărți (P.G., 86, 1268, 1396), scrisă între 543—545 de un autor care se numește Leontie de Bizanț. În scriere se afirmă că sufletul este substanță perfectă în el însuși, în afara relației cu trupul. Aceasta face posibilă ideea preexistenței sufletului și doctrina isocriștilor (Sherwood,* op. cit., *p. 83). Sfîntul Maxim va dezvolta împotriva acestei idei învățătura că **sufletul** și trupul formează întregul uman și de aceea nu pot fi cugetate decît în relație reciprocă.*

O notiță contrară origenismului se află și la Cyril de Scythopolis care descrie în Viața sfîntului Eutimie, *din anul 546, o întrevedere cu Chiriac. Acesta respinge toate punctele origeniste aflate în edictul lui Iustinian, din* 553, *dar în plus încă unul și anume acela că așa cum Hristos (adică mintea care s-a întrupat, deci nu o persoană a Sfintei Treimi), dă o direcție nouă acestei lumi, așa, după restaurare, chiar demonii pot produce alte lumi, sau eoni. La sfîrșitul lumilor trupurile vor avea forma de balon, apoi vor fi distruse ca și cel al lui Hristos, ca să fie toate spiritele egale cu Hristos. Aceste doctrine, spune Chiriac, provin de la Pitagora, Platon, Origen, Evagrie, Didim (Sherwood,* op. cit., *p. 84).*

E de remarcat că și în cele 15 *anatematisme, cu care își încheie Iustinian edictul din* 553 *către Sinodul ecumenic din acel an, se menționează în plus, sau se accentuează mai mult, erorile origeniste referitoare la Hristos, punîndu-se în sarcina lui Pitagora, Platon, Plotin, Origen.*

Sherwood crede că sfîntul Maxim nu pare să se fi ocupat în Ambigua *cu erorile hristologice. Dar în afirmarea generală a lucrării, sau a mișcării firii omenești restabilite în direcția ei dreaptă, în și prin Hristos, se arată că sfîntul Maxim era preocupat și de învățătura dreaptă despre Hristos. La sfîrșitul scrisorii lui Iustinian se spune : «Dar sfînta Biserică, urmînd Scripturii dumnezeiești, afirmă că sufletul a fost format împreună cu trupul, și nu unul înainte, iar altul după el, cum spune reaua doctrină a lui Origen» (Sherwood,* op. cit., *p. 85).*

Dar în această epistolă aflăm o apreciere mai generală a esenței origeniste. Aceasta se vede cel mai bine în frecventa folosire a terme-

nului «enada», în care s-ar afla ființele spirituale înainte de căderea lor în trupuri (Sherwood, op. cit., *p. 85). E tema de la care va porni respingerea origenismului în* Ambigua *a sfîntului Maxim (cap. 7). «Termenul se găsește la Origen și într-unul din excerptele din Origen, adause la prima scrisoare a lui Iustinian» (Idem,* op. cit., *p. cit. și p. 73). Origen întreabă: «Cum s-ar putea explica marea varietate a lumii altfel decît prin varietatea căderii celor din enadă?» (Idem,* op. cit., *p. 73;* De principiis, *II, 2, I, 1, ed. Koetschau, p. 107).*

În acest document al lui Iustinian termenul henada *revine nu mai puțin de zece ori. La Iustinian, termenul intră în contextul descris astfel: «Va fi o totală depunere a trupurilor, Domnul depunînd cel dintîi trupul Său, apoi tot restul; și toate vor fi duse iarăși la aceeași unitate (henada) și vor deveni minți cum au fost în preexistența lor». Teza aflată la baza acestui pasaj și a altora asemănătoare este aceea a unei mișcări în ciclu. Anatema finală condamnă această idee în modul următor: «Dacă cineva zice că starea minților va fi aceeași ca înainte cînd ele n-au coborît sau n-au căzut încă, sau că începutul este același cu sfîrșitul și sfîrșitul este pe măsura începutului, să fie anatema» (Sherwood,* op. cit., *p. 86).*

«Că aceasta este cu adevărat — spune Sherwood — o pătrundere în inima origenismului, e greu de pus la îndoială» (op. cit., *p. 86). Von Ivanka zice și el: «Acest chip ciclic al lumii, ca al unei veșnice reîntoarceri, dezbracă învățătura creștină de ceea ce e mai esențial creștinismului: de caracterul unei unice și definitive hotărîri pentru sau contra lui Dumnezeu»* [13]. *Apariția și întoarcerea eternă în cerc a individuațiunilor nu mai cunoaște odihna eternă a acelorași persoane, în Dumnezeu.*

Ceea ce Iustinian a surprins, poate în mod nereflexiv, în această formulare, a dezvoltat pe larg sfîntul Maxim, arătînd că sfîrșitul ființelor create conștiente e perfecțiunea fără sfîrșit a ceea ce primesc la început.

*

Vom prezenta acum, după Evans Jonas, într-o sinteză, doctrina origenistă, fie că provine întreagă de la Origen, fie că unele din punctele ei sînt exagerări și deducții ce provin de la origeniștii din diferite timpuri ulterioare lui, mai ales de la cei din secolul al IV-lea și al VI-lea. Evans susține că toate punctele provin de la Origen, care a fost influențat de sistemele gnostice ale timpului său, deși și-a făurit propriul lui sistem gnostic într-o terminologie creștină, dar păstrînd caracteristicile

13. *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus.* Byzantinische Zeitschrift, 54 (1951), p. 292—303.

celorlalte sisteme gnostice, care vedeau entitățile individuale provenind din și întorcîndu-se la nesfîrșit într-o esență fundamentală, în sens panteist. Iată acest sistem, după expunerea lui Jonas :

Din eternitate, dumnezeirea s-a înconjurat de o lume de ființe spirituale sau de minți (νόες) *de o ființă cu ea, emanate din ea în mod necesar, chiar dacă Origen le numește create. Ele sînt la început spirite pure, necorporale, lipsite de număr și de nume, încît formează o unitate* (ἑνάς), *datorită identității de ființă, de putere și de lucrare și unirii lor prin cunoaștere cu Dumnezeu Logosul (începutul celui de al doilea anatematism al Sinodului al* V-lea ecumenic*).*

Mai sus de aceste spirite este Fiul, Care e însă mai jos decît Tatăl. Numai Tatăl este «necreat». El este «lumina». Fiul este în raport cu El numai «strălucirea luminii». Duhul Sfînt este față de Fiul în același raport în care este Fiul cu Tatăl. Fiul ca strălucire a Tatălui luminează toate celelalte făpturi, dar este cu mult mai slab decît Tatăl, Care este lumina. Duhul care este din Fiul este și mai mărginit decît Fiul în putere și lucrare. Amîndouă ipostasurile ce provin din Tatăl sînt «creaturi», dar din veșnicie. Cu ele începe creația unor spirite inferioare, care de fapt nici ele nu sînt create, ci pornesc din ființa divină (E. Jonas, op. cit., *p. 179—181, unde dă multe citate în acest sens).*

Precum se vede încă pînă aci, în gîndirea aceasta domnește o mare ambiguitate. Pe de o parte, Fiul e strălucirea din eternitate a Tatălui, Care e lumina ; pe de o alta e numit creatură. La fel celelalte spirite sînt numite creaturi, dar sînt socotite în același timp ca existînd din eternitate și din ființa lui Dumnezeu. De aceea, sfîntul Maxim ține să lămurească în cap. 7 din Ambigua *că făpturile nu sînt «parte» din Dumnezeu în sensul unității lor de ființă cu El.*

Origenismul vrea să fie creștin, dar nu reușește să se sustragă influențelor elenist-gnostice. Pentru el, faptul dominant prin care spiritele ies din unitate și se readună în ea este libertatea voinței și prin aceasta vrea să fie creștin, spre deosebire de gnostici, care vedeau factorul dominant în cunoaștere. Dar ce fel de libertate este aceea care le readună pe toate pînă la urmă în aceeași unitate și apoi le face să cadă iarăși din ea, și așa, la nesfîrșit, conform unei legi implacabile ? Altă ambiguitate a origenismului : spiritele, deși reprezintă în raport cu Dumnezeu o multiplicitate, sînt totuși o unitate , lipsită de număr și nume. Ele sînt și nu sînt deosebite de cele două ipostasuri ce pornesc din Tatăl. «Cu cele două ipostasuri ele pot fi numite, cu oarecare libertate, pliroma sistemului origenist» (E. Jonas, op. cit., *p. 182).*

Pe de altă parte, numărul lor este mărginit, căci Dumnezeu însuși este mărginit. El creează (mai bine zis, din El emană) numai atîtea spi-

rite cîte pot fi guvernate de El (E. Jonas, op. cit., *p. 182 ; şi tot acolo, în nota 1, dă citate din Origen, păstrate în epistola lui Iustinian către Patriarhul Mina, care se încheie cu cele zece anatematisme aprobate de Sinod, şi în epistola lui Ieronim către Avitus : «Dacă puterea lui Dumnezeu ar fi fără margini, El nu S-ar putea gîndi pe Sine, căci infinitul este prin natura lui de necuprins. El e mărginit. El a creat numai atîtea fiinţe cîte poate cuprinde şi conduce şi ţine sub providenţa Sa ; şi a creat numai atîta materie cîtă poate ordona»). În aceasta se vădeşte din nou concepţia panteistă a origenismului. Dumnezeu e şi El supus unor legi, e condiţionat de aceste legi, deci e mărginit în putere.*

În unitatea lor din eternitate, spiritele sînt într-o fericită odihnă, sau nemişcare. Cum se naşte atunci mişcarea ? «Sătule de iubirea dumnezeiască şi de vederea lui Dumnezeu, ele s-au întors spre ceea ce e mai rău», se spune în Anatema II. Desigur lucrul se poate explica din premiza că Dumnezeu nu e nemărginit. Dar atunci cum poate exista din eternitate ceva mărginit ?

«Ele s-au răcit în dragostea de Dumnezeu» (Anat. IV). Răcindu-se, au devenit suflete. Sufletele sînt spirite răcite în dragoste (ψυχή - ψύχος). *Dar numai în oameni răcirea este aşa de mare că spiritele devin suflete. Această răcire în dragoste constituie căderea lor. Treapta la care cad corespunde răcirii lor în dragoste. Unele spirite cad pînă la treapta de heruvimi, altele pînă la treptele celorlalţi îngeri, altele la treapta de suflete omeneşti, altele la treapta demonilor (E. Jonas,* op. cit., *p. 183). Dar toate sînt de aceeaşi fiinţă ; se deosebesc numai după gradul răcirii faţă de Dumnezeu. Şi după locul ce-l ocupă în depărtarea de Dumnezeu, primesc trupuri mai uşoare sau mai grele, mai opace, adică trupuri eterice (îngerii), voluptoase sau pămînteşti — carnale — (oamenii) (E. Jonas,* op. cit., *p. 186—187). Origen afirmă cînd că aceste trupuri şi deci şi materia sînt legate de ele de către Dumnezeu ca pedeapsă pentru faptul că au ieşit din unitate, cînd că spiritele însele, despărţindu-se de Dumnezeu, îşi formează o crustă eterică sau materială (E. Jonas,* op, cit. *p. 185).*

Dacă celelalte sisteme gnostice vorbesc de diferite naturi ale existenţelor ce emană din Dumnezeu, origenismul vede deosebirea între îngeri, oameni şi demoni nu în natura lor, ci în voinţa lor mai apropiată sau mai depărtată de voia lui Dumnezeu. De aceea oamenii pot deveni, în alte stadii ale existenţei, demoni sau îngeri, cum îngerii pot deveni oameni sau demoni şi demonii, oameni sau îngeri. Căci orice fiinţă e capabilă atît de bine, cît şi de rău, pe orice treaptă s-ar afla.

Dar nu în cursul formei actuale a creaţiunii îşi pot schimba aceste trepte, ci în forme viitoare, despărţite între ele prin diferite judecăţi ultime ale lui Dumnezeu.

Lumile acestea se pot succede în formă de ciclu într-un număr neştiut de noi. Dar la urmă, la o judecată cu adevărat ultimă, toate spiritele se vor readuna prin voinţă în unitatea iniţială. Dar nici acea readunare a tuturor nu va fi definitivă, ci şi ea va avea un sfîrşit, odată ce Dumnezeu nu va fi nicicînd infinit pentru a satisface etern contemplarea spiritelor. De aceea va începe un nou ciclu de lumi şi aşa mai departe (Jonas, op. cit., *p. 193). Dumnezeu rămîne purerea mai prejos de setea de desăvîrşire în cunoaştere şi iubire a acestor fiinţe. Aci avem o nouă contrazicere. Cum poate un Dumnezeu mărginit în posibilitatea de a satisface etern spiritele emanate din El să producă spirite cu o asemenea sete infinită ? Dintr-un punct de vedere ele par superioare lui Dumnezeu din care emană.*

Acestui du-te—vino etern, în sus şi în jos, al spiritelor, în trepte mereu schimbate, acestui carusel fără sfîrşit şi fără sens, niciodată scăpat de speranţă, dar niciodată cu speranţa deplin satisfăcută, în care nu există adevărate identităţi personale, sfîntul Maxim îi opune eterna odihnă mobilă în dragostea şi contemplarea lui Dumnezeu, Cel cu adevărat infinit, a persoanelor etern conştiente de identitatea lor, în fericirea fără sfîrşit a comuniunii cu Dumnezeu cel prin Treime în eternă comuniune, la care au ajuns urcînd din starea lor începătoare printr-o mişcare sădită în ele de Dumnezeu, Care vrea să-Şi extindă comuniunea şi cu alte fiinţe. Oamenii rămîn etern oameni şi persoane distincte ; rămîn oameni în întregimea lor specifică, dar îndumnezeiţi chiar în trupul lor, deosebit de la om la om, cum e deosebit şi sufletul fiecăruia, înaintînd spre această îndumnezeire prin eforturilor lor spre comuniune, ajutate de har, în viaţa pămîntească ce capătă prin aceasta o valoare negrăită. Căci cum ar fi altfel posibilă iubirea unuia faţă de altul, dacă n-ar fi stimulată de ceea ce aduce fiecare specific în ea şi de o sete de iubire tot mai mare, fără sfîrşit ? Cum s-ar explica altfel responsabilitatea necondiţionată pe care o simte fiecare faţă de ceilalţi, aici în viaţa pămîntească ? Retezările continue ale acestei înaintări pun pe toate o pecete de relativitate. Totul cade, în concepţia origenistă, într-un relativism cu adevărat plictisitor, într-o eternă lipsă de satisfacere deplină şi de nădejde în desăvîrşirea absolută.

Hristologia origensimului se încadrează şi ea în această viziune panteist-relativistă.

Iisus Histos este un spirit (νοῦς) *care, prin cine ştie ce minune, nu a fost cuprins de plictiseala stăruirii în henadă şi de aceea nu a căzut, deşi e greu de înţeles cum, lipsit de comunitatea cu altele (e drept, indistincte sub raport personal), a putut stărui în această iubire. El ia un trup, dar nu trupul greu, opac, al nostru, şi ne ajută să înaintăm şi noi spre depunerea trupului nostru, cum El însuşi îl depune prin înviere, mai*

bine zis prin moarte. «Hristos» nu este Logosul, a doua Persoană a Treimii ; ci, «un spirit rămas (atunci, la căderea generală de la început) neclintit și nemișcat în iubirea și cunoașterea lui Dumnezeu — și acesta a devenit Hristosul și Împăratul ființelor raționale» (Anat. VI). «El este deci cu totul din clasa celorlalte spirite, un egal al lor (de aici secta origenistă a isocriștilor, a egalilor cu Hristos), iar spirit, în sensul eminent, devine El numai pentru că Și-a menținut modul de existență originară, în vreme ce celelalte spirite l-au pierdut» (E. Jonas, op. cit., p. 201). Iar dacă toate spiritele își pot schimba oricînd modul de existență, trebuie să se admită că și spiritul care a devenit Hristos îl poate schimba, deci poate deveni nu numai om, ci și satan. Căci nici un spirit nu reprezintă un subiect unic, ci toate spiritele își pot schimba rolurile, deci și numele. De aceea unii oameni pot să se ridice în alte existențe mai presus de Hristos (E. Jonas, op. cit., *p. 201).*

Rămînînd din veci strîns unit cu Logosul divin, Care nu e nici El legat cu Tatăl, poate fi numit și El, Logosul divin, în sens impropriu, «Hristos» (Anat. VIII). Acest spirit rămas neclintit, milostivindu-se de spiritele care au fost unite cu el în unitatea de la început și prin cădere au ajuns în suferință, se golește pînă la starea de om. Pentru că voia să ridice iarăși spiritele căzute, a trecut prin toate treptele lor și a luat unul după altul diferite trupuri și a obținut diferite nume, «făcîndu-se tuturor toate» : între îngeri, înger ; între puteri, putere, și s-a prefăcut în toate treptele și în modurile ființelor spirituale potrivit cu fiecare ; în sfîrșit a luat ca și noi trup și sînge, și a devenit și «om pentru oameni» (Anat. VII ; la E. Jonas, op. cit., *p. 202). Dar trebuie repetat că acesta nu e Logosul propriu-zis, sau a doua Persoană din Sfînta Treime, pentru că nu se poate schimba (E. Jonas,* ibid.*) și pentru că el se coboară la treptele tuturor potrivit trebuințelor tuturor, el se va lăsa mai tîrziu răstignit pentru mîntuirea demonilor, ba va pătimi de multe ori în veacurile viitoare, «ut omnium locorum gentes illius passione salventur»* (Test. Ieronim și Iustinian, *la E. Jonas,* ibid.).

Să mai amintim în încheierea expunerii origenismului că, chiar în textul lui Origen, refăcut în traducerea latină a lui Rufin, au rămas aproape toate erorile amintite, desigur, în formă ipotetică, cu toate că Rufin și-a dat silința să le înlăture. Și din aceasta se vede că textul era prea plin de ele și că nu e vorba numai de interpolarea în el a unor erori venite de la alții. Sau putem presupune că Rufin a socotit aceste pasagii ca ortodoxe ?

Dăm aci cîteva exemple din aceste erori, prezentate de Origen adeseori în formă ipotetică, ceea ce nu-l face mai puțin vinovat. Așa, în cartea I, cap. II, 10 din textul latin al operei De principiis, *se spune :*

«După cum nu poate să existe tată fără fiu, stăpîn fără moșie și fără slujitori, tot așa nu poate exista un Dumnezeu Atotputernic fără supuși asupra cărora să-Și exercite puterea. Astfel pentru a dovedi existența lui Dumnezeu cel Atotoputernic, trebuie ca totul să existe cu adevărat din eternitate. Căci dacă ar vrea cineva să fi trecut veacuri și răstimpuri îndelungate (oricum ar fi numite) în care nu a fost nimic creat din cele ce s-au creat mai tîrziu, atunci fără îndoială că acela ar ajunge la concluzia că, în acele timpuri sau veacuri, Dumnezeu nu era Atotputernic, ci S-a făcut abia mai tîrziu, după ce a avut asupra cui să-Și arate puterea. De aci s-ar deduce, desigur, că El a făcut un progres ajungînd de la rău la mai bine». În continuare însă, Origen, sau poate Rufin, revine în oarecare fel asupra acestei idei, dar nu o retractează decît pe jumătate. Căci zice că Dumnezeu are stăpînirea ca atotputernic, în Hristos. Deci, odată ce are un Fiu, are în El în mod inevitabil necesitatea de a le crea pe toate.

Aceeași idee o vedem exprimată într-o afirmare directă, apoi într-o retractare, dar nedeplină, în cartea I, cap. IV, 4—5 :

«Într-adevăr nu ne putem nici măcar gîndi că aceste forțe în care Dumnezeu era prezent — forțe care sînt propriu-zis Însuși Dumnezeu — ar fi fost împiedicate din exterior, sau că — chiar dacă ar fi întîlnit vreo piedică — ele s-ar fi lăsat stăpînite de plictiseală, sau din neglijență le-ar fi fost greu să săvîrșească fapte bune, vrednice de ele... Iar concluzia pe care o scoatem de aici este că în toată vremea această putere a avut ființe cărora le-a putut face bine prin realizări și prin creații. Așa încît e limpede, cred, că n-a existat nici o clipă în care Dumnezeu să nu fi fost în același timp și creator și proniator». Urmează o revenire, dar nu deplină, a lui Origen, sau poate a lui Rufin : «Dar pe de altă parte cugetarea omenească ajunge în încurcătură și e silită să întrebe cum se poate explica faptul că deodată cu existența din veci a lui Dumnezeu existau de la început și făpturi, ba mai mult, ca să zicem așa, ele existau fără să fi avut început, cu toate că trebuie să credem fără îndoială că aceste făpturi au fost create și făcute de Dumnezeu... Iată cam care ar fi, potrivit capacității foarte mărginite a înțelegerii noastre, răspunsul pe care trebuie să-l dăm fără a primejdui în nici un chip credința : Dumnezeu Tatăl a existat, desigur, din veci și tot din veci a avut și pe Fiul cel Unul născut, Care e numit în același timp și Înțelepciune... În această Înțelepciune, care era în tot timpul cu Tatăl, a existat în toată vremea și creațiunea, fiind rînduită în chip ideal sau virtual, încît n-a fost nici un moment în care tiparele viitoarelor lucruri să nu se fi aflat în Înțelepciune.

Poate că în felul acesta vom ajunge, pe cît o îngăduie neputința noastră, să cugetăm (dar să nu acceptăm) pe de o parte că făpturile sînt

necreate, sau sînt veșnice cu Dumnezeu, iar pe de alta, să subliniem că, dacă n-ar fi fost făcut ceva bun înainte de facerea lumii, Dumnezeu S-ar fi schimbat la un moment dat și S-ar fi întors să lucreze astfel de fapte».

«Iar dacă orice lucru care e sub soare a existat în veacurile dinaintea noastră, pentru că «nu este nimic nou sub soare», atunci urmează fără îndoială că toate speciile și genurile de ființe au existat în tot timpul, ba poate că au existat și indivizii acestor specii. Mai presus de toate, însă, e adevărat ceea ce s-a arătat, anume că Dumnezeu n-a început să devină creator la un moment dat, ca și cum înainte n-ar fi creat deloc».

Precum vedem, în aceste pasagii se afirmă pe larg existența veșnică a unei lumi «create» și numai în trecere se enunță și ideea că lucrurile create ar fi putut însemna numai niște tipare ale lor în Înțelepciunea divină. În orice caz, chiar dacă Origen ar fi ales această eventualitate, ea ar însemna să lege prea necesar Înțelepciunea divină de lucrurile care s-au creat, ca dintr-o necesitate internă.

În cartea I, cap. VI, 1, Origen vorbește despre «henada» sau unitatea primordială în care se aflau și oamenii. Ei au căzut din ea și se vor întoarce în ea la sfîrșit și pot ajunge în treapta diferitelor feluri de îngeri: «După cît îmi pot da seama, deodată cu aceste ființe (îngerii), din care unii prin cădere au devenit diavoli, a venit pe lume și cel dintîi rînd de oameni...

Dar cetele celor ce, după cădere, lucrează sub ascultarea diavolului și se pleacă răutăților lui, se vor putea întoarce din nou, cîndva, în veacurile viitoare, la bunătatea dintîi (sfîntul Maxim va arăta că oamenii se urcă cu mult mai sus decît în starea primordială — n.n.), *pentru motivul că a rămas în ei liberul arbitru... Dar pînă atunci totuși atît în răstimpul veacurilor văzute și trecute, cît și în decursul celor nevăzute și veșnice, toate ființele sînt așezate după rang, după fire, după măsura și vrednicia faptelor. Astfel, unii încă în primele veacuri (eoni), alții în cele următoare, iar alții chiar în vremurile mai de pe urmă, trecînd prin chinuri din cele mai mari și mai grele, după ce au îndurat — așa zicînd — fără încetare veacuri (eoni) de-a rîndul, pînă la urmă se îndreaptă datorită unor pedepse apăsătoare și se restabilesc, fiind luminați mai întîi de către îngeri, dar mai tîrziu, de Puterile cetelor mai înalte, ajungînd să fie ridicați astfel din treaptă în treaptă și să se înalțe apoi pînă la cetele nevăzute și veșnice, împlinind astfel una după alta diferitele slujiri ale Puterilor cerești... De aci înțelegem, după părerea mea, că orice ființă rațională poate trece dintr-o categorie în alta (omul devine înger, diavolul la fel, etc., n.n.) și să ajungă de la toate prin fiecare, fiecare, și de la fiecare prin toate, întrucît din cauza liberului arbitru fiecare ființă poate fi supusă în mod variat progresului și regre-*

sului, după libertatea cu care se mişcă şi se străduieşte». «În ce măsură aparţin trupurile celor ce se văd? Poate că peste tot ele nu vor mai exista deloc în decursul veacurilor viitoare, cînd împărţirea din acea origine unică va fi readusă la unitate (henadă) şi la asemănarea cu sfîrşitul. (Nu avem aci contopirea tuturor în esenţa divină? n.n.). *Sau pentru că structura celor văzute (deci şi a trupului,* n.n.) *e vremelnică, fără însă ca fiinţa ei să fie cu totul nimicită».*

Totuşi, în continuare Origen arată o oarecare nesiguranţă în privinţa aceasta.

În cartea II, cap. I, 1, Origen vorbeşte despre sufletul stelelor, al soarelui, al lunii, deci despre o nedeosebire între forţele naturale şi fiinţele naturale.

În cartea II, cap. III, 1, întrebîndu-se dacă Dumnezeu creează la rînd mai multe lumi, sau numai nişte stări succesive ale ei, spune: «Oricum starea aceasta e la sfîrşitul unei alte lumi, adică al celei după care a început lumea de acum, cînd, în diversitatea ei, căderea fiinţelor raţionale a îndemnat pe Dumnezeu să creeze lumea de acum, caracterizată şi ea tot prin varietate şi dezbinare». Deci e clar că Origen afirmă că sufletele au existat înainte de lumea aceasta văzută, şi că ele au căzut înainte de a se crea lumea aceasta văzută. E clar că pricina creării lumii văzute e, după Origen, păcatul fiinţelor raţionale, căderea lor, din unitate (henadă), într-o diversitate. Ce o fi fost, după Origen, unitatea aceea e greu de spus. A echivalat cu o absenţă a conştiinţelor personale? Lucrul pare probabil.

Dar încă mai înainte (cartea II, 1), Origen afirmă acelaşi lucru susţinînd că diversitatea lumii văzute provine dintr-o cădere a fiinţelor raţionale din henada originară şi că au fost şi vor fi alte şi alte lumi: «Iar întrucît lumea e peste măsură de variată şi întrucît cuprinde o atît de mare diversitate de vieţuitoare însufleţite..., ce altă cauză va trebui să aflăm la originea lumii, mai ales dacă avem în vedere acel sfîrşit în care, cum am spus-o în cartea precedentă, totul se va reîntoarce la starea de la început? Într-adevăr, dacă am judecat limpede, s-ar putea găsi oare altă cauză decît varietatea şi diversitatea mişcărilor şi căderilor celor care s-au desprins din unitatea (henada) şi armonia în care le crease Dumnezeu la început?».

«Dar întrucît discuţia dinainte arăta că varietatea imboldurilor şi diversele păreri ce şi-au făcut despre Dumnezeu făpturile cugetătoare, au fost izvorul atîtor deosebiri din lume, trebuie să vedem dacă nu cumva şi sfîrşitul ei e asemenea începutului. De fapt nu e nici o îndoială că, şi cînd se va sfîrşi, lumea se va afla într-o tot aşa de mare varietate, diversitate, şi că această varietate, surprinsă în această stare

de sfîrşitul lumii acesteia, va fi cauza şi prilejul diversităţilor care vor caracteriza cealaltă lume care va veni după aceasta, sfîrşitul acesteia fiind tocmai începutul celei viitoare» (cartea II, cap. III, 2).

«Cît despre numărul şi categoria lumilor care ar putea exista (Origen susţine că multele lumi nu vor fi identice) recunosc că nu pot da nici un răspuns».

Despre sfîrşitul corpurilor Origen zice : «Dacă toate acestea par invederate, ne vine să credem că într-o zi noi vom fi într-o stare necorporală... Atunci va înceta necesitatea corpurilor. Ori dacă materia corporală va înceta să mai existe, atunci se va întoarce în nimicul în care fusese» (cartea II, cap. III, 2).

Despre suflet Origen spune că a fost o minte preexistentă, iar prin cădere a devenit suflet, răcindu-se în dragostea de Dumnezeu : «Trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva cuvîntul «suflet», care greceşte se spune ψυχή, nu provine de la o răcire faţă de o stare mai dumnezeiască şi mai bună, pentru că se pare că el s-a răcit faţă de căldura firească şi dumnezeiască, primind starea şi numirea pe care o are acum. Dacă, chiar în Hristos, sufletul rămîne suflet, înseamnează că în starea aceea de la început, în calitatea lui de minte *pură, a fost superior chiar sufletului credincioşilor ajunşi la sfinţenie».*

Nu mai dăm alte exemple. Este evident că opera De principiis *abundă de tot felul de idei eretice, păgîne, chiar dacă sînt de multe ori propuse în formă ipotetică. Îmbinarea de tot felul de contradicţii nereconciliate face din ea o adevărată harababură. S-ar putea ca această harababură să fi fost produsă şi prin intervenţiile lui Rufin, care a înlocuit poate unele erori cu unele învăţături corecte, dar n-a reuşit să-i imprime o unitate deplină, pentru că toată opera era prea imprimată de erori, sau poate că nu a fost nici el prea sigur de eroarea unora din aberaţiile susţinute de Origen.*

O lectură atentă a întregului text latin al lui Rufin ar scoate la iveală încă multe alte asemenea texte haotice, pline de tot felul de contradicţii, de afirmaţii fanteziste, uneori retractate, apoi iarăşi afirmate, afirmaţii incompatibile cu luminoasa, mîntuitoarea, clara şi consecventa credinţă creştină. Avem impresia că Sinoadele s-au străduit să prindă în formule exacte, paradoxale, dar nu contradictorii, învăţătura creştină, avînd în vedere aiurelile de tot felul susţinute în timpul lor de mulţi aderenţi ai lui Origen. Ele au precizat învăţătura despre un Dumnezeu întreit în Persoane, transcendent lumii, deci nesupus unor legi fără voia Lui, deci un Dumnezeu capabil să ne mîntuiască, capabil să ne asigure şi nouă, ca persoane, o valoare şi o durată veşnică, capabil să ne hrănească la infinit cu viaţa continuu nouă a Lui, ca comuniune personală, nesupusă restricţiei unor legi înguste.

Sfîntul Maxim nu se va ocupa în Ambigua *cu respingerea tuturor erorilor origeniste. El va face aceasta numai cu teoria căderii spiritelor din unitatea lor inițială și a originii mișcării în ele. Dar prin felul cum expune învățătura Bisericii, se vede că el vizează erorile origeniste.*

*

Dar ce l-a făcut pe sfîntul Maxim să întreprindă această combatere a origenismului și de ce a făcut-o, dînd lămurirea exactă a unor locuri din sfîntul Grigorie ?

Ultimul lucru se explică din faptul că, așa cum am văzut, origeniștii din secolul VI se foloseau și de unele locuri cu înțeles adînc, din sfîntul Grigorie de Nazianz, care puteau fi interpretate ca favorizînd erorile lor.

Ceea ce însă l-a îndemnat pe sfîntul Maxim în primul rînd să întreprindă reliefarea contradicției fundamentale între origenism și creștinism a fost folosirea origenismului ca bază pentru noua erezie ce începea să se contureze, și anume, cea a monenergismului ducînd la monotelism, în a cărei combatere directă sfîntul Maxim s-a angajat ceva mai tîrziu, pe viață și pe moarte [14]. *Ca și alți Părinți, sfîntul Maxim nu a făcut teologie pentru teologie, ci pentru trebuințele Bisericii din timpul său.*

14. Monenergismul și monotelismul se prezentau ca un intermediar între monofizism și diofizismul ortodox, și erau susținute de împărat pentru a împăca aceste două părți dezbinate din imperiu. Dar de fapt era un monofizism camuflat. Căci odată ce se nega lucrarea și voința firii omenești, această fire nu mai era o fire reală. Fără mișcare sau lucrare și voință, firea nu mai e fire, spune sfîntul Maxim. «Singura, adevărata arătare a unei substanțe este puterea conștientă naturală a ei. Nu sîntem departe de adevăr numind această lucrare naturală, în mod strict și primar caracteristică firii, ca mișcare specifică a ei, mai generală decît orice proprietate ce aparține ei și fără de care nu e decît non-existența. Căci potrivit acestui mare învățător (Dionisie) numai non-existența nu are nici mișcare, nici existență» *(Ambigua,* 5). Din aceasta se vede cum origenismul stătea atît la baza monofizismului cît și a monotelismului. Întîlnirea tuturor acestor trei o vedem de exemplu la Teodor de Pharan, un episcop monotelit (între 620—650). El spunea că sufletul nu poate pune pe trup o stăpînire prin care să-l elibereze de masă și gravitate: «Dar aceasta s-a făcut în Cuvîntul întrupat. Pentru că El a ieșit fără masă și fără trup (ἀσώματος) din pîntecele Fecioarei, ca să nu-l desfacă (ἄνευ διαστολῆς). Așa a ieșit din groapă, așa a trecut prin ușile închise. Tot așa a umblat pe apă, pentru că nu a avut trup» (E. Amman, *Theodor de Pharan,* în «Dict. de théol. cath.», VI, col. 282). N. Ozolin, urmînd lui G. Florovschi, spune: «De aici nu e departe pînă la hristologia ambiguă a lui Origen. Pentru Origen, trupul lui Hristos a fost un trup cu totul minunat *(Contra Celsum,* I, 33). Dumnezeu Cuvîntul nu putea lua trupul nostru pentru că El nu păcătuise înainte de întrupare, ca celelalte spirite care au căzut în starea întrupată, ca suflete omenești, datorită păcatului (Sfîntul Maxim amintește de Teodor de Pharan în «*Opuscula theologica et polemica*», P.G., 91, p. 136). După înviere trupul Cuvîntului s-a topit cu totul în dumnezeire, așa încît nu se mai poate distinge între El și noi» *(art. cit.,* în «Messager», cit., p. 246).

Ideea că Cuvîntul nu va rămîne cu trupul după înviere o găsește exprimată, în multe locuri din Origen, și Andrew Louth *(op. cit.,* p. 65). De aceea și sufletul nostru trebuie să treacă, în drumul spre unirea cu Dumnezeu, dincolo de Cuvîntul întrupat *(ibid.).*

Monenergismul — ca formă inițială a monotelismului ce începea să apară în jurul anilor 620, ca o formulă de împăcare între monotizism și învățătura ortodoxă, formulă agreată de împărații bizantini — susținea că în Hristos nu există și o lucrare, deci o mișcare a firii omenești. Ideea era, evident, proprie origenismului. Căci dacă mișcarea a apărut în spiritele preexistente ca formă a căderii lor, iar spiritul preexistent al lui Hristos nu a venit în trup prin cădere, Hristos nu a putut avea o lucrare omenească. De aici rezultă că mîntuirea se realizează numai prin lucrarea lui Dumnezeu, omul fiind redus la o marionetă în mîna lui Dumnezeu. Dar mai e aceasta mîntuire ?

De aceea sfîntul Maxim unește combaterea erorii origeniste despre spiritele preexistente în unitatea primordială și căzute în trupuri, din care sînt duse iarăși spre acea unitate, cu afirmarea rolului pozitiv al mișcării, deci al lucrării omenești. El inversează, cum observă Sherwood, triada origenistă : petrecerea în henadă, mișcarea prin păcat și nașterea în lumea văzută (γένεσις) *și odihna nouă în henada din care au căzut spiritele. Pentru sfîntul Maxim întîi e creația* (γένεσις), *apoi mișcarea și la urmă, ca rezultat al ei, odihna fără sfîrșit în Dumnezeu (P. Sherwood,* op. cit., *p. 93).*

Dar nu e vorba numai de o schimbare a ordinii, ci și de o schimbare a sensului fiecărui membru al triadei. După origenism, nu există propriu-zis o creație, ci o petrecere în unitatea inițială, apoi, ca produs al păcatului, mișcarea și apoi, o revenire în unitatea inițială, nu în una superioară și eternă. Nu există o creație propriu-zisă, pentru că Dumnezeu nu e liber ca să producă o astfel de creație, iar mișcarea produce apariția în corp și continuînd în corp nu duce la ceva nou, ci e o întoarcere la ce a fost la început. E o mișcare în cerc, la infinit. Nu apare propriu-zis nimic nou. Mișcarea nu are un sens pozitiv, creator.

La sfîntul Maxim mișcarea are un rol creator principal și duce la odihna cu adevărat eternă, într-o viață nesfîrșită, care nu a fost înainte și din care nu se mai poate cădea, pentru că fericirea comuniunii cu Dumnezeu cel tripersonal fiind infinită nu produce nici o plictiseală. Sherwood a remarcat importanța principală pe care o are mișcarea la sfîntul Maxim. Dar tot așa de importantă e și odihna eternă, care e o odihnă a persoanei umane în iubirea nemărginită a lui Dumnezeu cel personal și ca atare inepuizabil în viața pe care ne-o comunică.

Astfel, sfîntul Maxim nu se mulțumește să respingă prin texte din Sfînta Scriptură și din sfinții părinți afirmarea origenistă despre caracterul păcătos al mișcării, ci arată apartenența ei la firea creaturilor. Ea a fost sădită în ființa făpturilor de Dumnezeu însuși. Dumnezeu, odată cu facerea lor, a sădit în ele mișcarea însuflețită de dorința de a îna-

inta spre odihna eternă în comuniunea iubitoare cu Dumnezeu. «Argumentul principal al lui Maxim în respingerea origenismului este întemeiat în doctrina despre mişcare» [15]. *«Pentru respingerea origenismului (ca bază o monenergismului) era necesar să se demonstreze că substanţa şi lucrarea, mai bine zis venirea la existenţă (în trup) şi odihna nu trebuie să se succeadă una pe alta imediat. Termenul de mijloc care se impunea era mişcarea naturală; împotriva monenergiştilor era de trebuinţă să se arate că o lucrare trebuie să purceadă din — şi să manifeste — substanţa ei proprie»* [16]. *O fire fără putere nu există. Dar puterea se manifestă în mişcare sau în lucrare. «Ceea ce nu are putere nu are nici lucrare. Lucrarea depinde deci de putere, şi puterea, de substanţă»* [17].

Astfel triadei: naştere (sau facere), mişcare, odihnă eternă, îi corespunde triada: fiinţă şi putere, mişcare, odihna eternă, sau: început, mijloc, ţinta finală [18]. *Dumnezeu le are pe toate acestea şi e sursa lor pentru făptură, fiind totodată mai presus de ele (primele capete din suta întîi a* Capetelor gnostice).

Triada: substanţă, putere, lucrare era luată de la Aristotel. Dar Aristotel nu cunoştea ţinta finală a mişcării în odihna veşnică mai presus de natură, deci în Dumnezeu cel transcendent naturii, la care nu se poate trece prin mişcare, ci prin răpirea de către Dumnezeu sau prin extaz, a celui ce s-a pregătit spre El, sau s-a pregătit spre aceasta, înaintînd spre Dumnezeu prin mişcare [19].

Dar la fiinţele conştiente lucrarea stă în strînsă legătură cu voinţa. Astfel triada: natură, putere, lucrare se reflectă în triada: natură, putere, voinţă [20]. *Căci fără voinţă mişcarea nu e lucrare cu un scop final conştient.*

În învăţătura sfîntului Maxim, opusă origenismului, un loc important îl are tema raţiunilor divine. Tema aceasta se află şi la Origen şi sfîntul Maxim nu o respinge, ci şi-o însuşeşte, dar îi dă un alt rol şi sens. Pe cînd la Origen raţiunile erau una cu spiritele preexistente, unite oarecum fiinţial cu Logosul, la sfîntul Maxim raţiunile sînt numai gînduri ale lui Dumnezeu, conform cărora aduce făpturile la existenţă prin hotărîrea voinţei Sale. Raţiunile nu sînt existenţe, ci gînduri ale lui Dumnezeu, după care sînt create făpturile, din care unele sînt persoane de adîncimi indefinite. Prin creaţie se trece de la planul gîndirii la planul ontologic, de la planul făpturilor gîndite de Dumnezeu, la planul

---

15. Sherwood, *op. cit.*, p. 114.
16. Idem, *ibid.*
17. *Opus theol. et polem.*; P.G., 91, 23 BC.
18. Sherwood, *op. cit.*, p. 109.
19. Sherwood, *op. cit.*, p. 105, 99.
20. Idem, *op. cit.*, p. 105.

existenței lor prin voința lui Dumnezeu. Persoanele umane văzute nu sînt încorporări, de pe urma păcatului, ale unor spirite nevăzute, existente în henadă și emanate din Dumnezeu fără voia Lui. Rațiunile făpturilor își au modelele în Logosul divin care e Rațiune ipostatică supremă și e de trebuință ca El — ca Persoană — să vrea să creeze lumea, ca ea să fie adusă la existență conform rațiunilor sau gîndurilor aflate în cugetarea Lui, dar și după chipul Lui. În aceasta se arată adevărata putere a lui Dumnezeu, superioară celei a existențelor create. Aducînd la existență făpturile conform cu rațiunile lor existente în Logosul suprem, El sădește în acestea mișcarea prin care ele au să se conformeze, cît mai deplin și cu voia lor, cu rațiunile lor aflătoare în Dumnezeu, dar și să se unească cu El ca Persoană. Creația produce o ramificare a rațiunilor din unitatea lor în Logosul divin și mișcarea produce readunarea lor în această unitate. Creația e propriu-zis o aducere la existență a mulțimii făpturilor, conform rațiunilor lor unite în Logosul divin, făpturi care prin mișcarea lor trebuie să ajungă la o unire strînsă cu rațiunile lor din Logosul divin și, prin aceasta, și cu El și între ele. «Multiplicitatea ființelor este văzută ca una prin referirea neconfundată a tuturor la Cuvîntul ipostatic cel Unul... Cuvîntul este cel ce creează toate creaturile, după rațiunile (logoi) lor preexistente în El și realizate cu voia Lui». El le ajută să înainteze spre ținta lor, întrucît rațiunile lor însele, care sînt totodată energii necreate, lucrează în ele, sau colaborează cu ele, iar prin ele lucrează Însuși Logosul divin, Care e în mod mai presus de rațiune întreg în fiecare din rațiunile lucrătoare în ele, așa cum în fiecare rază a soarelui și în fiecare lucru atins de acea rază e prezent soarele întreg. În acest sens se poate vorbi de o înmulțire a Rațiunii celei Una în toate rațiunile și în făpturile în care ele lucrează, cum și de o adunare a tuturor în Rațiunea cea Una. Deplina eficiență a lucrării Sale de adunare a rațiunilor și a făpturilor care sînt făcute după ele în Sine, fără să le confunde cu Sine, o atinge Logosul dumnezeiesc prin întruparea Sa în Hristos. Întrupîndu-Se, El eliberează întîi mișcarea făpturilor de păcatul introdus în ele, nu într-o preexistență necorporală, ci după crearea lor în trup; întîi le eliberează de menținerea în despărțirea de Dumnezeu și apoi întărește orientarea lor spre Dumnezeu, ca adevărata lor țintă.

În felul acesta respingerea origenismului devine la sfîntul Maxim o descriere a urcușului făpturilor conștiente — și, prin ele, a cosmosului întreg — în odihna eternă a lui Dumnezeu, un urcuș în desăvîrșirea eternă sau în îndumnezeire. Odihna în Dumnezeu e eternă, pentru că El fiind personal și infinit bucuria de El nu poate produce niciodată o plictiseală, o săturare, în făpturi, cum produce dumnezeirea cea măr-

ginită sau de o esență cu făpturile, a origenismului. În sensul acesta, Dumnezeu, deși e sîn al tuturor rațiunilor, e mai presus de ele ; El nu poate fi definit niciodată.

Față de origenismul care, pe de o parte, deprecia trupul omenesc, pe de alta limita odihna fericită a spiritului uman în Dumnezeu conceput ca o esență supusă unor legi ale repetiției, sfîntul Maxim vede în trup o parte constitutivă a ființei umane, omul întreg fiind opera lui Dumnezeu. Pe de altă parte, îl vede pe om chemat la o fericire eternă în comuniunea cu Dumnezeu cel personal, o fericire care nu înseamnă o pierdere a lui ca persoană spiritual-corporală[21]*. Căci o persoană nu se pierde în comuniunea cu altă persoană.*

În definitiv aceasta a fost doctrina Sinoadelor ecumenice și scopul întregii lor străduințe de definire a credinței creștine. Sinodul IV, considerînd că Fiul lui Dumnezeu cel întrupat e «de o ființă cu noi după umanitate», acordă omului întreg o negrăită și nesfîrșită demnitate, iar Sinodul VI, afirmînd îndumnezeirea umanului întreg în Hristos, vede această demnitate și în ținta finală eternă la care e chemat omul.

De fapt toate Sinoadele au formulat învățătura creștină personalist-comunitară împotriva gîndirii panteiste și emanaționiste origeniste, sub a cărei terminologie creștină se ascundea filosofia panteistă elenă. Sinodul I ecumenic formulează învățătura egalității și comuniunii eterne a Fiului cu Tatăl, deoființimea lor eternă deosebită de creație, împotriva subordinaționismului hristologic origenist, afirmînd prin aceasta caracterul etern personal, comunitar și iubitor al lui Dumnezeu, pe care nu l-ar putea avea dacă Fiul ar ocupa o poziție inferioară între Dum-

21. Origen, urmînd lui Platon, împărțea realitatea în inteligibilă și sensibilă. Sfîntul Grigorie de Nyssa și sfîntul Maxim au introdus distincția între planul necreat și cel creat (Weisswurm, *The nature of the human knowledge).*

Deci creația nu e o simplă încorporare a rațiunilor preexistente, ci apariția unor rațiuni plasticizale, conforme rațiunilor preexistente în Dumnezeu. Rațiunile lucrurilor sînt pe de o parte create, pe de alta, copii ale rațiunilor divine, avîndu-le pe acestea ca temelie continuu susținătoare, cu neputință de despărțit de ele, deși se pot dezvolta altfel decît conform cu rațiunile divine.

Dacă la Origen nu avem o distincție clară între rațiunile create sau între spiritul uman și Logosul divin, «în doctrina sfîntului Maxim despre mișcare și sfîrșitul creaturii în Dumnezeu se resping teoriile origeniste, distingîndu-se clar între creație și necreat» (Sherwood, p. 29).

Nedistingînd clar între spiritul uman și Logos, Origen nu afirmă clar nici trebuința minții umane (νοῦς) de a se depăși pentru a se uni cu Logosul. Mintea se unește cu Logosul oarecum descoperindu-se pe ea însăși. E o idee pe care o va prelua Evagrie. «Origen dezvoltă o doctrină a contemplației în care sufletul nu trece dincolo de sine însuși... În unirea (cu Dumnezeu) mintea își găsește propria natură ; ea nu trebuie să treacă dincolo de sine, în altul ; nu are loc un extaz» (Andrew Louth, *The origins of the christian mystical tradition from Plato to Denys,* Oxford, Clarendon-Press, 1981, p. 72—74). Despre identitatea rațiunilor cu Logosul la Origen, H. Urs von Balthasar spune : «Lumea ideilor este absorbită în unitatea Logosului. Multiplicitatea lor este transformată în bogăția aspectelor unității concrete care este Hristos» *(Parole et Mythos chez Origène,* Paris, 1957, p. 122).

nezeu și lume. Sinodul II ecumenic formulează egalitatea Duhului Sfînt cu Tatăl și cu Fiul, împotriva subordinațianismului pneumatologic al aceluiași origenism, căci o iubire între doi care nu include și pe un al treilea nu este o iubire perfectă, deci nu salvează caracterul deplin personal distinct de lume al lui Dumnezeu. Sinodul III ecumenic afirmă întruparea reală ca om a Fiului, Cel de o ființă cu Tatăl, condamnînd disprețuirea omului de către Dumnezeu, implicată în nestorianism. Sinodul IV ecumenic afirmă valoarea și realitatea distinctă de Dumnezeu a omului prin formularea «deoființimii» Fiului cu noi după umanitatea Lui, sau egalizarea Lui cu noi prin asumarea pentru eternitate a umanității noastre. Sinodul VI ecumenic afirmă integritatea firii dinamice omenești în Hristos și îndumnezeirea ei pentru eternitate. Sinodul VII ecumenic afirmă persistența eternă a trupului lui Hristos, odată cu perspectiva învierii noastre cu trupul, și capacitatea trupului nostru de a fi mediu prin care iradiază dumnezeirea, menținîndu-se totodată integritatea umanului.

Astăzi se manifestă aceeași tendință panteistă, care coboară și pe Dumnezeu și pe om sub forța unor legi monotone, invariabile, care vede în oameni individuațiuni trecătoare succesive ale aceleiași unice esențe, care nu recunoaște nici libertatea lui Dumnezeu cel transcendent naturii, neredus la simpla rațiune a repetiției, nici valoarea eternă a persoanei omenești, chemată prin îndumnezeire la aceeași superioritate absolută, în libertate și conștiință eternă distinctă și mereu îmbogățită, față de natura care oferă doar topirea omului în ea.

Dar omul se restabilește în comuniunea eternă și atotintimă cu Dumnezeu, urcînd în unire cu Hristos la o conformare, prin virtuți, ca expresii ale voinței și lucrării omenești, cu rațiunea Lui aflată din veci în Dumnezeu. Pe de o parte, el este condus în acest urcuș de Rațiunea personală divină întrupată, spre o tot mai mare asemănare a rațiunii umane personale cu Ea și pe de altă parte e susținut de eforturile sale libere, dirijate și însuflețite de rațiune, dar și de voința umană, atrasă de Rațiunea divină. Prin acest urcuș, rațiunea personală umană se ridică spre Rațiunea supremă mai presus de rațiune, a Persoanei divine, și noi toți sîntem chemați să facem la fel, conducînd împreună cu noi rațiunile tuturor creaturilor spre Rațiunea supremă, după ale Cărei rațiuni ele au fost făcute. De aceea, odată cu rațiunea personală umană, urcă și trupul, și odată cu rațiunile cosmosului urcă și cosmosul însuși. Căci virtuțile, produse raționale ale voinței personale, sfințesc trupul, și curățesc cosmosul și-l lărgesc și-l adîncesc prin vederea și folosirea lui de rațiunea noastră voluntară, devenită curată, neîngustată și neîntinată de pofte inferioare.

Între rațiunea creată — care tinde prin dreapta judecată, prin cunoaștere, dar și prin voința personală, spre Rațiunea supremă datorită unei dorințe interioare, sau spre o conformitate, spre o legătură tot mai intimă cu aceea, întrucît și aceea exercită o atracție asupra rațiunii voluntare create — și Rațiunea supremă există o afinitate sau o iubire personală reciprocă. Iar apropierea rațiunii personale create de Rațiunea personală supremă înseamnă nu numai o actualizare tot mai mare a ei ca rațiune personală, ci și o dezvoltare a iubirii ei față de Rațiunea personală supremă. Aceasta dă putere rațiunii umane cunoscătoare să se apropie de Dumnezeu nu numai prin cunoaștere și deci nu numai ea însăși, ci să conducă prin virtuți întreaga ființă umană prin iubire spre Dumnezeu. Astfel, sfîntul Maxim unește strîns în viziunea sa iubirea cu rațiunea ; sau dă iubirii (descrisă în Capetele despre dragoste*) o bază, în legătura dintre rațiunile personale ale creaturilor și Rațiunea personală supremă, care lucrează asupra lor prin modelele acestor rațiuni, cu care ele tind să se unifice în Persoana Cuvîntului, împreună cu creaturile însele.*

Rațiunea umană iese la suprafață și se fortifică întărind și rațiunea ontologică a ființei umane, și se impune omului cu dorința ei după Rațiunea personală supremă, prin eliberarea acestuia de puterea tentațiilor care îl atrag spre o legătură pasională îngustată și exclusivă cu suprafața sensibilă a lucrurilor. Dar și prin virtuți. Căci acestea reprezintă formele dinamismului naturii umane personale eliberate de robia patimilor, orientată spre bine și restabilită în autenticitatea ei rațională, egală cu comuniunea cu Persoana Cuvîntului. «Virtuțile sînt formele umane ale însușirilor Rațiunii divine». (Quaest. ad Thalas. 22 ; *P.G., 90, 321 B). Prin virtuți însuși trupul e ridicat de rațiune spre Dumnezeu și în același timp e «raționalizat», imprimat de rațiune. Dar prin ele lucrează și Logosul personal divin.*

Lupta contra alipirii exclusive la plăcerile simțurilor legate de suprafața opacă a lucrurilor, efortul pentru virtuți, iubirea de Dumnezeu și de oameni, ca virtute și rațiune culminantă, sînt încadrate acum de sfîntul Maxim în viziunea unui urcuș cosmic spre Dumnezeu, Rațiunea și Iubirea supremă, și prin aceasta, spre înaintarea tuturor în rațiune și iubire, ca comuniune cu Dumnezeu cel personal, și între oameni.

În această viziune a iradierii și ramificării chipurilor rațiunilor divine din sînul Rațiunii personale divine în creaturi și a noului lor urcuș spre Rațiunea personală divină și spre modelele lor din Aceea și în rolul ce-l acordă în această ridicare eliberării de patimi, sfîntul Maxim aduce corecturi esențiale lui Origen și lui Evagrie. După Origen și Evagrie existențele ,în tendința lor de a se readuna în henadă, sînt anima-

te de nostalgia după starea lor precedentă în unitatea inițială, din care căzînd au fost îmbrăcate ca pedeapsă în corpuri. După sfîntul Maxim, nu o cădere a ființelor spirituale întîmplată într-un plan suprasensibil, dar interior nouă și imanent, le mînă pe acestea să se readune în Cuvîntul, ci o tendință naturală a lor de a se ridica din căderea de după creație și de a se perfecționa, de a perfecționa existența lor în trupuri, potrivit cu modelele lor preexistente în Logos și de a se aduna prin iubire în Dumnezeu. Dacă se poate vorbi de o «restaurare» a lor, aceasta e numai o revenire din abaterea lor după ce au fost create în corpuri, spre conformitatea eternă și tot mai mare cu modelele lor date în rațiunile divine.

Sfîntul Maxim demonstrează în Ambigua că sufletele nu au preexistat corpurilor, deci n-au fost trimise în corpuri pentru pedepsirea lor. Ele au fost create simultan cu corpurile, și ceea ce a creat Dumnezeu e bun și a fost creat în vederea sporirii în bine, mai ales pentru că El a creat toate existențele cu scopul de a se ridica prin eforturile lor și prin ajutorul Lui la o tot mai mare asemănare și unire cu El pentru veci (P.G., 91, 1328). El accentuează prin ideea creației și a iubirii de Dumnezeu transcendența Lui, ca origine a tot ce există și a tot binele.

Prin aceasta, sfîntul Maxim dă o apreciere pozitivă trupului și lumii vizibile și arată destinația lor spre fericirea eternă în Dumnezeu. Ideea exprimată de el, că toate realitățile vizibile au rațiunile lor în Dumnezeu și au fost create conform modelelor reprezentate de aceste rațiuni, este deosebită de ideea că sufletele au preexistat și au fost trimise în corpuri pentru pedepsirea lor, avînd să revină în rațiunea proprie. E chiar o idee contrară celei din urmă. Prima idee implică libertatea lui Dumnezeu în actul creației și bunătatea întregii creații, întemeiată în Dumnezeu. A doua implică faptul că actul creației lumii sensibile a fost impus de o necesitate produsă de săturarea spiritelor de Dumnezeu ca raționalitate finită, sau de dorința unei aventuri iraționale. Prin aceasta Origen nega un Dumnezeu cu adevărat liber, bun și infinit, adică un Dumnezeu propriu-zis. Prima idee implică o conformitate a corpului cu sufletul și vice-versa în unitatea persoanei, întrucît și corpul are o rațiune în Dumnezeu, dar o rațiune unită cu a sufletului, sau mai precis, o rațiune comună cu a sufletului, ca rațiune a naturii umane integrale ce tinde spre Dumnezeu cel infinit ca Persoană. A doua nu implică o astfel de conformitate a corpului cu sufletul și vice-versa, nici bunătatea întregii firi umane ca unitate rațională mai presus de rațiune. De aceea compusul uman trebuie redescompus și asceza are tocmai acest scop. De aceea s-a castrat Origen. În acest caz lumea vizibilă a fost creată din necesitate, din cauza unui rău prealabil ivit în spiritele preexistente; și e ea însăși rea.

Dar răul nu are nici o rațiune, cum spune sfîntul Maxim (Ambigua, *91, 1328). Ideea că trupurile au fost create de Dumnezeu cu un scop pozitiv, conform unei rațiuni a ființei umane aflate în Dumnezeu, are drept consecință faptul că ele sînt chemate la o existență eternă, împreună cu sufletul, în Dumnezeu cel infinit bun, deci personal. În consecință, urcușul ființelor umane în Dumnezeu, sau adunarea tuturor în Rațiunea supremă (în Logos), nu înseamnă depunerea corpurilor. Nu se poate admite o depunere a corpului, deoarece nici cuvîntul Sfintei Scripturi nu ne învață aceasta, nici în Căpetenia mîntuirii noastre nu s-a întîmplat aceasta* (Ambigua, *P.G. 91, 1329 ; vezi și P.G. 91, 1328, 1069).*

Doctrina origenistă susținea o mișcare ciclică a sufletelor : preexistența lor într-o unitate primordială, căderea din această unitate, revenirea în ea, o nouă cădere din ea etc. Maxim aduce argumente decisive în combaterea acestei teorii, în cap. 7 și 15 din Ambigua. *Odată înălțate în Dumnezeu, ființele umane nu numai că nu pot cădea, ci se adîncesc veșnic în El. Dincolo de îngustarea monotonă a rațiunii, omul cunoaște infinitatea înnoirii, care totuși nu e contrară rațiunii.*

Chestiunea e numai cum e posibil ca mișcarea ființelor create să se oprească pentru eternitate în Dumnezeu, dacă ea e dată simultan cu natura creaturilor și e legată de aceasta ? Aci sfîntul Maxim recurge la paradoxul : stabilitatea în Dumnezeu e în același timp mișcare, dar nu o mișcare de la un lucru finit la altul finit, ci o mișcare stabilă în experiența prin înnoire a infinității divine, în care vom avea totul. Imobilitatea constă propriu-zis în faptul că sufletul nu mai are dorința de a se mișca din Dumnezeu spre altceva, căci Dumnezeu este infinit, ca sursa personală eternă a iubirii în calitate de Treime. El conține totul și orice altceva e mai puțin ca El. Dar aceasta nu înseamnă o încetare a vederii, a bucuriei de a vedea, a cunoașterii celorlalte (Ambigua, *P.G. 91, 1077 AB). Propriu-zis aceasta va fi o mișcare stabilă, o mișcare concentrată în același conținut personal infinit, o împlinire și o depășire a oricărei capacități de vedere spirituală. S-ar putea spune că această stare de trăire a iubirii infinite e dincolo de mișcare și stabilitate, este o stare care le cuprinde pe amîndouă. Ideea a fost luată de sfîntul Maxim de la sfîntul Grigorie de Nyssa. Dacă sufletele se plictisesc în Dumnezeu, înseamnă că El nu este infinit, ci relativ și mărginit, e esența supusă unor legi ale repetiției. Sufletele ating în El un plafon și se coboară în trupuri pentru a repeta mereu acest drum între două limite : ele vor să scape de îngustarea în simpla rațiune și nu scapă decît pentru scurte pauze. În timp ce origenistul Evagrie, considerînd mișcarea ca un rău, recomanda o ieșire rapidă din ea și declara că în mintea astfel eliberată Se arată Dumnezeu (cap. 53, 51, 37 din cele 60 cap. la W. Frankenberg,*

Evagrios Ponticos, *Berlin, 1922), sfîntul Maxim declară că numai în viața viitoare sufletul va ajunge la vederea deplină a lui Dumnezeu, datorită transcendenței Lui. La Evagrie și la Origen e greu de demarcat între un Dumnezeu deosebit de creație, și suflete.*

Avem în toate același panteism îngustat, rațional. În însuși faptul că ființa umană se mișcă și nu se oprește decît cînd ajunge la desăvîrșire, iar aceasta nu o poate avea decît în Dumnezeu cel personal, transcendent și infinit în sensuri și iubire, avem o dovadă că omul e făcut pentru Dumnezeu, deosebit în esență de El. Sfîntul Maxim face din mișcare un argument al existenței lui Dumnezeu cel personal, transcendent naturii, ca țintă a aspirației omului spre nesfîrșita comunicare cu Cel ce din veci Se află în comuniune. Evagrie considera că sufletul poate vedea pe Dumnezeu într-o introspecție, deci nu recunoștea o ieșire a sufletului din el însuși (Sherwood, p. 153, nota 57). El însuși este dumnezeu de care se plictisește. Pentru Dionisie Areopagitul din contră, după unii, Dumnezeu e cu totul transcendent. Nu există un acces la Dumnezeu nici în viața prezentă, nici în cea viitoare. Prin această teorie despre transcendența absolută a lui Dumnezeu, Dionisie ar fi devenit magistrul Occidentului (Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie, *ed. 2, p. 40).*

Sfîntul Maxim ar fi realizat, după Urs von Balthasar, o sinteză între Dionisie și Evagrie, afirmînd o uniune între suflet și Dumnezeu, sau un extaz permanent în viața viitoare, dar nu și în viața prezentă (ibid.). *Dar ni se pare că Dionisie nu afirmă o transcendență absolută a lui Dumnezeu față de creatură. În doctrina lui despre «ieșiri» (proodoi), despre sfințire, despre înaintarea la asemănarea cu Dumnezeu, despre îndumnezeire, este dată putința unei întîlniri a sufletului cu Dumnezeu chiar în viața prezentă. Răsăritul creștin a văzut problema raportului între Dumnezeu și lume într-un fel mai complex decît Occidentul. El a avut în doctrina energiilor necreate, indiferent că le-a numit așa sau altfel, o soluție prin care pe de o parte e menținută transcendența lui Dumnezeu, pe de alta a recunoscut o întîlnire între Dumnezeu și creaturi, un acces al creaturilor la Dumnezeu. Occidentul, neînțelegînd pe Dionisie în acest fel, nu l-a înțeles corect. De aici vine oscilația permanentă a Occidentului între cele două extremități simpliste : separarea între Dumnezeu și lume, în teologie, identificarea lumii cu Dumnezeu, în filosofie și mistică. Față de extrema pură a rațiunii sau a misterului, sfîntul Maxim le unește pe amîndouă în persoană.*

Soluția Răsăritului o găsim și la sfîntul Maxim. Neînțelegînd această soluție dialectică, Urs von Balthasar spune că sfîntul Maxim a retractat în scrierea către presbiterul Marin (P.G., 91, 333 AB) afirmația

din Ambigua *(P.G., 91, 1076) că în cer sfinţii vor avea o singură lucrare: pe cea a lui Dumnezeu* (Kosm. Liturgie, *ed.* 2, *p. 67).*

Dar dacă privim mai atent la ceea ce spune sfîntul Maxim în scrierea adresată presbiterului Marin, vedem că nu se contrazice, ci el însuşi spune că nu se contrazice cu ceea ce a spus în Ambigua. *Menţionînd că în cap. 7 din* Ambigua *a declarat că îndumnezeirea nu este opera puterii noastre naturale, ci a lucrării lui Dumnezeu, sfîntul Maxim spune în scrierea adresată presbiterului Marin: «Nu am suprimat deci lucrarea naturală a celor convinşi de aceasta, declarînd că ea va pătimi numai bucuria bunurilor primite. Ci am indicat că numai puterea suprafiinţială efectuează îndumnezeirea celor îndumnezeiţi după har». În alte cuvinte sfîntul Maxim declară că lucrarea naturii umane se menţine ca o fericită sesizare a îndumnezeirii care îi este dată, nu ca o cauzatoare a acestei îndumnezeiri. El distinge funcţiunea producătoare şi funcţiunea receptivă a naturii umane. Noi nu avem totul prin lucrarea naturii noastre, dar putem sesiza, ne putem însuşi prin ea tot ce ne este dat. Şi există o creştere şi în această funcţie pe măsura a ceea ce primim.*

Apoi, întrucît Hristos Se manifestă în viaţa terestră prin cele două lucrări, divină şi umană, este evident că lucrarea umană nu era lipsită de cea divină. Şi dacă, după sfîntul Maxim, voinţa umană a lui Hristos a fost îndumnezeită fără a fi suprimată, se înţelege că şi lucrarea Sa umană a fost îndumnezeită fără a fi suprimată. Pe această bază Hristos lucra cele dumnezeieşti prin lucrarea omenească, şi cele omeneşti le făcea dumnezeieşte (P.G., 91, 593).

Dar atunci e posibil ca şi oamenii în Hristos să fie îndumnezeiţi încă în viaţa lor pămîntească. Deci dumnezeirea nu e total transcendentă.

Fără îndoială, sfîntul Maxim gîndeşte într-un fel identic cu Dionisie Areopagitul: consideră, *ca şi Dionisie, pe Dumnezeu transcendent şi apofatic. Dar la fel ca Dionisie, sfîntul Maxim nu consideră că această transcendenţă exclude putinţa lucrării lui Dumnezeu în oameni şi îndumnezeirea lor.*

Dar pe cît de mult afirmă sfîntul Maxim o oarecare uniune a omului cu Dumnezeu încă în viaţa pămîntească, pe atît de mult apreciază el mişcarea naturii umane. Această mişcare nu face imposibilă îndumnezeirea omului încă în viaţa pămîntească, iar îndumnezeirea culminantă a omului în viaţa viitoare nu anulează total lucrarea umană. «E deci cu totul clar că nici aşteptarea sfîrşitului, nici stabilitatea nu înseamnă că orice lucrare încetează». În stabilitatea obţinută în Dumnezeu încetează numai mişcarea alternativă, trecerea de la un lucru la

altul. «Aceasta implică o persistență în Dumnezeu, o stabilitate eternă mobilă, o mișcare stabilă, sau identică, o rămînere nemijlocită și permanentă în cauza primă» (Sherwood, op. cit., *p. 112). E mișcarea în comuniune, în care nu se separă, dar nici nu se confundă cei aflați în comuniune.*

Sfîntul Maxim are o atitudine pozitivă față de creație. Nu are o atitudine pesimistă. Dar această atitudine pozitivă nu înseamnă că el trebuie să atribuie o autonomie creației, cum dă să se înțeleagă Urs von Balthasar, din poziția spiritului creștin occidental.

Mișcarea e legată într-un mod pozitiv cu firea creată, cum e legată și stabilitatea (Epist. 7 ad Ioannem Presb. *P.G., 91, 436 AB). Din cauza aceasta, pe cît evită sfîntul Maxim să suprime mișcarea în viața eternă a creaturii, pe atît evită să nege o stabilitate în viața pămîntească. Stabilitatea rațiunii (a esenței) creaturii și mișcarea «modurilor» (tropoi) reprezintă dublul aspect dialectic al creației. O realitate total statică nu este un ideal pentru sfîntul Maxim. Prin mișcare ajunge creatura la scopul ei infinit, nu prin ieșirea din mișcare* (Quaest. ad Thalasium, 59 ; *P.G., 90, 609 AD). Dar creatura nu e lipsită de o oarecare stabilitate nici în cursul mișcării, prin care ea tinde spre Dumnezeu. Existențele înaintează, se apropie de Dumnezeu, cresc sau descresc, regresează, se depărtează, dar în rațiunea sau în esența lor ele rămîn aceleași* (Ambigua, *P.G., 91, 1217).*

Sfîntul Maxim a pus prin partea a doua a scrierii Ambigua *(prima în ce privește compunerea) o bază teoretică atotcuprinzătoare progresului ființelor raționale în viața spirituală.*

Dar această operă a devenit completă după ce i-a adăugat, ca primă parte, respingerea unei alte teorii eronate care începuse să divizeze spiritele în Biserică, după ce compusese a doua parte. Se pare că a doua parte (prima în ce privește compunerea) a fost terminată în jurul lui 630 și prima (a doua în ce privește compunerea) a fost alcătuită numai după ce Sofronie, ajuns patriarh la Ierusalim, a publicat Epistola Sinodală, *în care intervine oficial pentru lucrarea omenească în Hristos, chiar dacă, respectînd promisiunea făcută patriarhului Serghie din Constantinopol, în 633, nu utilizează expresia «două lucrări». Faptul că sfîntul Maxim, deși susține că fiecare natură în Hristos și-a păstrat propria sa lucrare, accentuează cu tărie unirea celor două lucrări și vorbește de o «îndoită lucrare»* (διπλῆ ἐνέργεια), *sau de «lucrarea teandrică», rezultată din unirea celor două lucrări, arată că această parte a fost compusă în perioada dintre 634—638, în cursul căreia și patriarhul Serghie și patriarhul Sofronie scriau într-un mod*

apropiat în epistolele lor sinodale, pe baza acordului de la 633 de a nu vorbi într-un mod prea accentuat nici de o lucrare, nici de două.

Apoi în această parte sfîntul Maxim nu vorbește de adversarii celor «două lucrări».

Altfel va scrie sfîntul Maxim după 638, cînd Ecthesis-*ul împăratului Heraclie va provoca lupta deschisă între cele două partide.*

De ce a pus sfîntul Maxim această parte hristologică, în care apără cele două lucrări în Hristos, înaintea unei scrieri, care se ocupase cu bazele teologice ale vieții spirituale? Pentru că ultimul temei al vieții spirituale nu putea fi decît unul hristologic. Numai dacă în Hristos n-a fost desființată lucrarea omenească, omul credincios poate face eforturi printr-o proprie lucrare pentru desăvîrșirea sa. Mîntuirea în Hristos nu constă într-o răscumpărare juridică exterioară omului, efectuată de Hristos în fața Tatălui, ci într-o refacere interioară a naturii umane, căzute în robia pasiunilor din cauza afectelor intrate în ea prin păcatul lui Adam. Această refacere nu se poate efectua fără efortul uman. Dar acest efort nu e posibil fără puterea comunicată celor ce cred în Hristos, Care a desființat puterea acestor afecte în natura umană asumată de El (Quaest. ad Thalasium, 62; *Filoc. rom., III, p. 62 ș.u.). Astfel viața duhovnicească a creștinilor e singura prin care ei își însușesc mîntuirea a cărei bază a pus-o Hristos prin refacerea naturii umane asumate în Sine.*

Ambigua *conține în esență toată teologia sfîntului Maxim ca bază a vieții spirituale, prin care creștinii își însușesc mîntuirea înaintînd spre Dumnezeu și în Dumnezeu în eternitate.*

Din această operă se desprinde o grandioasă viziune pozitivă a destinației lumii create. Lumea nu e o înființare văzută provizorie ce servește ca loc de pedepsire spiritelor căzute, dornice să se elibereze cît mai repede din ea. În locul acestei viziuni platonic-origeniste, sfîntul Maxim alege structura aristotelică a unei lumi ferm organizate pentru eternitate, căreia îi adaugă dinamismul creștin al înaintării spre desăvîrșire, egală cu veșnica odihnă în Dumnezeu, sau cu veșnica odihnă a lui Dumnezeu în ea, care înseamnă totodată îndumnezeirea ei, fără o confuzie între El și ea[22]*. Ea e chemată să înainteze moral, cognitiv și spiritual, pînă cînd virtualitățile ce le cuprinde, sădite în ea potrivit paradigmelor divine, se vor actualiza atît de deplin încît vor fi în stare să cuprindă în mod actual pe Dumnezeu, sau Dumnezeu să încapă în mod actual în ele. Structurile și toate rațiunile ei se vor umple de pa-*

22. P. Sherwood observă că această doctrină de origine aristotelică devenise o moștenire comună a neoplatonismului. Triada: substanță, putere, lucrare se găsește în «De mysteriis» a lui Jamblichus (P. Sherwood, *op. cit.*, p. 105).

radigmele rațiunilor divine, în același timp actualizate în aceste structuri și rațiuni și mai presus de această actualizare. Lumea e o revelație a lui Dumnezeu, chemată să înainteze de la o revelație mai mult virtuală la o revelație deplin actuală, ceea ce înseamnă o unire tot mai deplină între revelația naturală și revelația supranaturală, care înaintează și ea prin diferite trepte pînă la revelația eshatologică eternă. Dar însuși acest fapt înseamnă că lumea și omenirea ca întreg și fiecare om în parte sînt chemați să fie un «templu al Dumnezeului celui viu», un templu în dezvoltare, un templu ce se mișcă desăvîrșindu-se în Dumnezeu și Dumnezeu Se mișcă în ele spre o unire și o transparență tot mai deplină, Dumnezeu iradiind din omenire și din lume; dar prin aceasta, omul și lumea nefiind idoli de sine stătători (II Cor., 6, 16). Acest templu este totodată o grandioasă operă de artă, dacă opera de artă constă din reflectarea infinitului spiritual în formele văzute.

Sfîntul Maxim clădește viziunea pozitivă a lumii acesteia, eternizate în forma ei desăvîrșită în Dumnezeu, care e una cu o maximă transparență a divinului în ea, sau cu o maximă actualizare a frumuseții divine reflectate prin formele ei, ce își au temeiul în virtualitatea formelor din Dumnezeu, luînd din cele zece categorii aristotelice cinci, iar pe acestea văzîndu-le slujind înaintării lumii spre odihna ei eternă în Dumnezeu.

Sînt cinci categorii în care se arată fermitatea bine orînduită a lumii destinate eternității, în starea finală a celei mai bogate și potrivite combinări a elementelor aflătoare în ea. Căci lumea va rămîne etern structurată potrivit acestor categorii, sau ele reprezintă încincitul mod al organizării eterne a lumii, dar chemată să înainteze prin mișcare la o maximă transfigurare, pentru a reflecta în ea pe Dumnezeu. Aceste cinci categorii sînt : substanța, mișcarea, deosebirea, combinarea și stabilitatea. Substanța *e ființa creației, celelalte categorii sînt predicatele ei. Ea e menită să dureze etern.* Deosebirea *reprezintă toate distincțiile din cadrul substanței creației. Ființa umană reprezintă o distincție deosebită în cadrul ei, constînd la rîndul ei din suflet și trup, sufletul fiind și el creat, dar de o categorie total deosebită de celelalte forme distinctive ale substanței.*

Prin identitatea substanței, lumea se menține aceeași, nu se transformă mereu în alta și alta, în sens origenist. Dar prin combinările *mereu noi ale elementelor ei deosebite, însă conform posibilităților incluse în ea, ea poate înainta spre desăvîrșire.*

Elementele distincte ale substanței se combină în tot felul de moduri, din care, unele prin natură, altele prin intervenția umană. Știința mai nouă a descoperit multe moduri noi de combinare a elementelor

substanței, dar și modurile în care ele sînt combinate prin natură. Și cine știe cîte moduri noi de combinări în natură și prin intervenția umană nu se vor mai descoperi? Spiritul uman în viața lui legată de lume și de ceea ce e mai presus de lume a descoperit și descoperă moduri indefinit de variate de combinări ale cuvintelor — deci ale înțelesurilor și înțelegerilor interpersonale și obștești — ale formelor, ale culorilor, ale sunetelor în artă. Spiritul uman e chemat să conducă lumea spre combinările și formele cele mai înalte, cele mai capabile să reflecte în ele infinitul bunătății, gîndirii și frumuseții dumnezeiești. Spiritul uman în unire cu cel dumnezeiesc e chemat să actualizeze prin aceasta bogăția virtuală a acestei lumi, în același timp neclintită în fermitatea ei și negrăit de elastică, îngăduind o nebănuit de variată libertate și imaginație a spiritului uman. Oamenii pot ajunge ei înșiși și pot duce și lumea spre această țintă, care e suprema lor odihnă în Dumnezeu, numai dacă nu se închid orizontului infinit și unificator ce se întinde dincolo de lume și de oameni, orizontului dumnezeiesc, ci înaintează spre el și în el pe cale de cunoaștere, de estetică, de utilitate economică, în comuniune frățească.

Numai înaintînd pe toate planurile acestea spre ținta divină infinită, creația se folosește integral de mișcarea ce este sădită în ea pentru a ajunge la starea desăvîrșită care e una cu stabilitatea finală, sau cu odihna ei eternă în Dumnezeu, izvorul vieții ei nesfîrșite care i se va dărui integral. Numai dacă toate combinările servesc progresului în spiritualitate, adică în purificarea de patimile egoiste și în iubirea tuturor întreolaltă și față de Dumnezeu, izvorul iubirii nesfîrșite, înaintează cu adevărat spre acea desăvîrșire în Dumnezeu și spre odihna eternă în El. Căci adevărata ei înaintare e cea de la existență *la* existența bună *pentru a termina în* existența etern bună, *trăită ca bogăție infinită.*

Sfîntul Maxim vede și el o readunare a rațiunilor creaturilor în Rațiunea cea una și izvorîtoare a modelelor lor, în Logosul divin, dar aceasta nu e henada origenistă a unor spirite fără trupuri, fără varietatea plină de Dumnezeu a lumii văzute, ci unitatea oamenilor, care constă din suflete și trupuri, legați de întreaga lume văzută. Omenirea duce cu ea toate desfășurările cele bune ale virtualităților firești ascunse în lume și în ea însăși, desfășurări pentru care s-a ostenit ea ajutată de lucrările dumnezeiești.

Unitatea finală nu e o simplă revenire la unitatea dinainte de căderea origenistă, ci cuprinde în ea talanții sporiți cu care oamenii au fost înzestrați la creație și trimiși ca lucrători în vie. Ei au crescut în cunoașterea și în bunătatea dată lor ca aspirație și în parte ca virtualitate

la început, lucrînd împreună în lume. Ei au făcut loc în ei și în lume bogățiilor de gîndire, de bunătate și de frumusețe ale lui Dumnezeu, conform puterii lor de a le primi și de a le reflecta, actualizînd totodată potențele sădite în ei și în lume [23].

Sfîntul Maxim nu prețuiește mai presus de orice o existență încremenită și o contemplare a acestei existențe, din care ies spiritele prin cădere, în sensul platonic-origenist, ci odihna eternă într-o iubire la care a crescut prin mișcarea sădită în ea la creație. În mișcarea creației spre Dumnezeu, e lucrător Dumnezeu însuși prin Duhul Său de-viață-făcător, Care conduce creația prin spiritualizare, adică prin adevărata dezvoltare, spre Dumnezeu.

Într-un mod negrăit Dumnezeul credinței creștine, ca Dumnezeu întreit în Persoane, în calitate de Tată iubitor, de Fiu iubitor și de Duh al iubirii, e un Dumnezeu viu, nu un Dumnezeu încremenit. El e stabil desigur, dar stabil în iubire, dîndu-ne și nouă stabilitatea eternă în iubire.

Odihna eternă în Dumnezeu nu poate fi decît o odihnă în iubirea desăvîrșită a Lui ca Treime de Persoane. În esența impersonală nu se experiază o iubire. De aceea ea produce inevitabil plictiseală, dacă cel ce se unește cu ea nu se topește în ea ca persoană. Dumnezeul lui Origen care produce plictiseală este o esență panteistă. Ca atare e monotonă și, în acest sens, finită. Numai în Dumnezeu — comuniune personală eternă care vrea să creeze și alte persoane spre atragerea în eternitatea comuniunii Sale — persoanele nu se plictisesc niciodată. La începutul creațiunii stă iubirea care e totodată ținta ei. Făptura umană ca produs al iubirii treimice trebuie să crească în iubire, pentru a se odihni deplin în iubirea treimică. De aceea nu-L căutăm pe Dumnezeu în trecutul nostru, ci în viitorul nostru ; nu-L căutăm ca origine, ci ca țintă. E aici o întreagă orientare futuristă și eshatologică a creațiunii, pe care o redescoperă azi teologia unui Moltmann și Pannenberg.

---

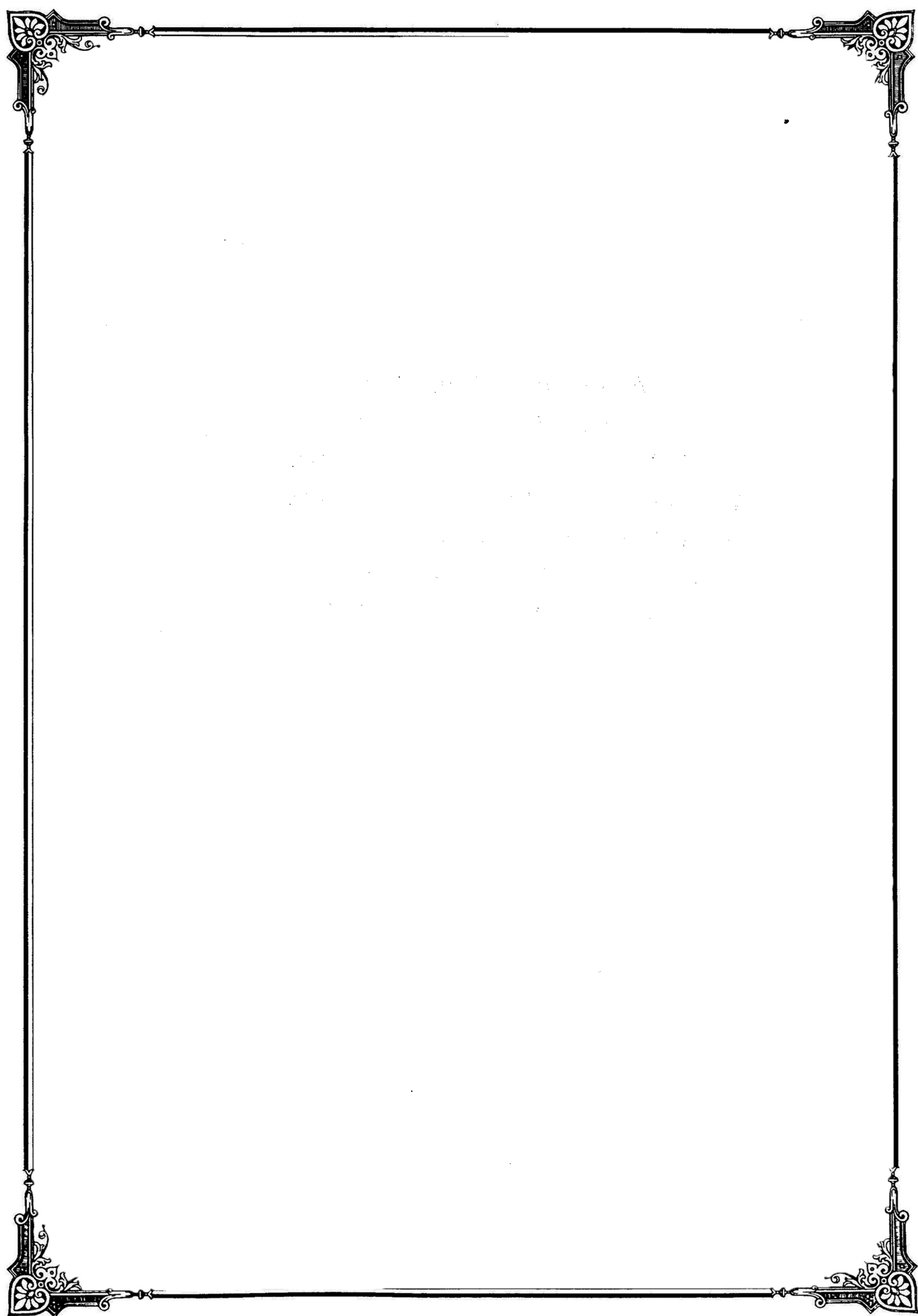
23. Lars Thunberg, *Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor.* Separatdneck vom Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2—5 septembre 1980, Editions Universitaires Fribourg, Suisse, 1982, p. 295—296 : «Dublul concept origenist-evagrian despre providență și judecată (πρόνοια καὶ κρίσις), reinterpretat și curățit de ereziile inerente în mitul origenist, ajută lui Maxim să demonstreze cum structura cosmosului și iconomia mîntuirii susțin împreună o perspectivă fundamentală antropo-cosmică a hristologiei. Acest sistem total cuprinde acum un important element : mișcarea. Cosmologic el poate fi caracterizat prin dublul concept de διαστόλή-συστολή, expansiune și concentrare, și hristologic este exprimat printr-o viziune echivalentă a «îngroșării» (παχύνεσθαι) și a «subțierii», care corespunde cu venirea lui Hristos în lume și cu întoarcerea Lui la Tatăl ca om și ca reprezentant al tuturor credincioșilor și al omenirii. În *Ambigua* (10, 33) aceasta este foarte clar legată cu ideea întreitei întrupări, deci cu cele trei legi generale ale lumii : legea naturală, legea scrisă și legea harului ; întruparea Logosului în rațiunile lumii, în rațiunile Scripturii și în om (Iisus Hristos)».

Avem în gîndirea sfîntului Maxim o cuprinzătoare viziune personalist-comunitară și optimistă a umanului, produs al iubirii și însetat de desăvîrșirea în iubirea comuniunii. E un personalism și un optimism care lipsește din orice panteism, inclusiv din cel origenist.

Dar iubirea nu e un sentiment golit de sensuri. Pe cît de infinită este ea, pe atît de infinite sînt sensurile manifestate în rațiunile creațiunii și Scripturii. În orice persoană, setea nesfîrșită de iubire e unită cu indefinita bogăție a sensurilor și cu setea nesfîrșită de a le cunoaște și înțelege. Și Sfînta Treime, comuniune personală eternă, le întrunește în mod culminant pe amîndouă, fiind originea ambelor și atrăgîndu-ne spre Sine ca sîn al ambelor. Unde e iubire, e sens, de aceea sens infinit și adevăratul sens nu se găsește în mărginire, în lipsa de iubire. O rațiune fără iubire e o rațiune monotonă, limitată, o repetiție fără sens.

De aceea viziunea sfîntului Maxim e nu numai personalistă și optimistă, ci și de o complexitate de negrăită bogăție. De aici, densitatea scrisului său, în care vrea să cuprindă această complexă bogăție care rămîne totuși indefinită. Și de aceea el nu poate fi epuizat niciodată în comentarii. În notele noastre n-am putut reda decît o prea săracă părticică din bogăția indefinită a conținutului lui, atîta cîtă ni s-a revelat în timpul în care le-am scris.

A celui între sfinţi
părintelui nostru
MAXIM MĂRTURISITORUL,
Despre diferite locuri cu multe
şi adînci înţelesuri din sfinţii
Dionisie şi Grigorie,
către Toma sfinţitul



PARTEA ÎNTÎI

MAXIM, SMERITUL ŞI PĂCĂTOSUL, NEVREDNICUL ROB ŞI ÎNVĂŢĂCEL CĂTRE SFINŢITUL ROB AL LUI DUMNEZEU, PĂRINTELE DUHOVNICESC ŞI ÎNVĂŢĂTORUL MEU, TOMA

CUVÎNT ÎNAINTE

Cîştigînd, prin ocupaţia sîrguincioasă cu cele dumnezeieşti, deprinderea neschimbăcioasă a contemplaţiei neînşelătoare, te-ai îndrăgostit, prea iubitule al lui Dumnezeu, în chip neprihănit, nu numai de înţelepciune pur şi simplu, ci şi de frumuseţea ei. Iar frumuseţea înţelepciunii este cunoştinţa activă sau activitatea înţeleaptă, amîndouă avînd ca temei raţiunea dumnezeieştii Providenţe şi Judecăţi, care se împlineşte prin ele. Unindu-ţi prin duh mintea cu simţirea, conform cu acea raţiune, ai arătat cu adevărat cum a zidit Dumnezeu pe om după chipul Lui şi ai făcut cunoscută bogăţia bunătăţii Lui, arătînd pe Dumnezeu devenit trup în tine, prin virtuţi, datorită frumosului amestec al celor contrare. Căci imitîndu-L pe El şi făcîndu-ţi umilinţa egală cu înălţimea, ai binevoit să te cobori pînă la mine, cerînd să afli de la mine acelea pe care le cunoşti prin proprie pătimire. E vorba de capetele lui Dionisie şi Grigorie, ale acelor sfinţi, preavestiţi şi fericiţi bărbaţi, care fac parte dintre cei pe care Dumnezeu Şi i-a ales pentru Sine de la început, după hotărîrea dinainte de veacuri. Căci aceştia au primit cu adevărat toată revărsarea înţelepciunii, cîtă le este accesibilă sfinţilor. Iar prin lepădarea vieţii celei după fire, au ajuns la însăşi fiinţa sufletului şi de aceea Îl au numai pe Hristos trăind în ei sau, mai bine-zis, devenit suflet al sufletului lor, arătîndu-Se prin toate faptele, cuvintele şi cugetările lor, încît toţi socoteau că cele ce pornesc din ei nu sînt ale lor, ci ale lui Hristos, Care Se substituie acelora prin har.

Dar eu cum voi spune «Domnul Iisus», de vreme ce încă n-am primit duhul sfinţeniei? Cum voi vorbi de puterile Domnului eu, care sînt gîngav şi cu mintea pironită de cele stricăcioase? Cum voi face auzite chiar şi numai cele mai mici laude ale Lui, eu, care sînt mut şi a cărui putere auzitoare a sufletului e cu totul întoarsă de la glasul fericit al

Cuvîntului, din pricina iubirii față de patimi ? Cum mi Se va arăta mie, celui biruit de lume, Cuvîntul, spre a birui lumea, odată ce nu obișnuiește să Se arate lumii, dacă rămîne după fire necunoscut de simțirea iubitoare de materie ? Cum nu e cutezător lucru să se atingă de cele sfinte cel spurcat, și de cele curate, cel necurat ?

De aceea aș fi refuzat bucuros să împlinesc cele poruncite, temîndu-mă să nu fiu socotit îndrăzneț. Dar mi-a fost mai frică de primejdia neascultării. Deci aflîndu-mă între acestea două, aleg mai bucuros vina îndrăznelii, ca mai ușoară de purtat, fugind de pericolul neascultării, care nu se mai iartă. Și nădăjduind că prin mijlocirea sfinților și cu ajutorul rugăciunilor tale, Hristos, Marele Dumnezeu și Mîntuitor al nostru, îmi va dărui puterea să înțeleg lucrurile în chip cucernic și să le spun în mod cuviincios, voi alcătui, pe cît se poate, un răspuns scurt la fiecare cap (căci cuvîntul meu e către un dascăl care poate scoate lucruri mari din cele mici), începînd cu Grigorie Teologul, care e mai apropiat de noi în timp.

1. La cuvîntul sfîntului Grigorie Teologul din «Cuvîntarea primă despre Fiul» : «*De aceea unimea, mișcîndu-se de la obîrșie la doime, se oprește în Treime*». Și iarăși la cuvîntul aceluiași din «A doua cuvîntare despre pace» : «*Unimea, mișcîndu-se din pricina bogăției și depășindu-se doimea (căci e mai presus de materie și formă, din care se alcătuiesc lucrurile), se hotărnicește în Treime din pricina desăvîrșirii*» (*Cuv. teol.* 3, cap. 2 ; P. G. 36, 76 ; *Cuv. despre pace*, cap. 8 ; P.G. 35, II 60).

Dacă privești, slujitor al lui Dumnezeu, mai atent la păruta contrazicere dintre aceste cuvinte, întrebîndu-te de acordul dintre ele, nu vei găsi vreun înțeles mai unitar ca al lor. Căci depășirea doimii și neoprirea la doime, sau hotărnicirea în treime și oprirea unimii din mișcarea ei în treime, este același lucru. Pentru că noi propovăduim o unică obîrșie, care nu e supusă zgîrceniei ca să rămînă circumscrisă la o persoană, dar nici dezordinii ca să se reverse la infinit, ci o obîrșie sfîntă pe care o constituie Treimea cea prin fire de aceeași cinste : Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, a Căror bogăție e deoființimea, și o unică iradiere a strălucirii. Dumnezeirea nu se revarsă nici peste acestea, ca să nu se nască o gloată de zei, dar nici nu se mărginește în lăuntrul lor, ca să nu osîndim dumnezeirea la sărăcie.

Aceasta nu este o explicare a cauzei celei mai presus de fire a lucrurilor, ci o declarație a credinței evlavioase, dacă spunem că dumnezeirea, ca una ce e fără de început, netrupească și nedezbinată, e unime și nu doime, Treime și nu mulțime. Căci unimea e cu adevărat unime, fiindcă nu e izvor al celor de după ea, ca o stare contractată a unei

deşirări ce se varsă în mod natural devenind mulţime, ci entitate enipostaziată a Treimii celei de o fiinţă. Şi Treimea este cu adevărat Treime, neîntregindu-se dintr-un număr desfăcut (căci nu e adunare de unităţi, ca să sufere împărţire), ci subzistenţă fiinţială a Unimii întreit ipostatice. Căci Treimea e cu adevărat Unime, fiindcă aşa este, şi Unimea e cu adevărat Treime, fiindcă aşa subzistă. Deoarece e o singură dumnezeire, ce fiinţează (οὖσα) unitar şi subzistă (ὑφισταμένη) treimic [1].

Iar dacă, auzind de mişcare, te-a mirat cum se mişcă dumnezeirea cea suprainfinită, patima aceasta este a noastră, nu a ei; a noastră care, prin lumina ce ni s-a dăruit, cugetăm întîi la raţiunea existenţei şi apoi la modul de subzistenţă al ei, dacă existenţa e cugetată totdeauna înainte de modul subzistenţei. Deci mişcarea dumnezeirii e cunoştinţa prin care li se descoperă, celor ce o primesc, existenţa şi modul de subzistenţă al ei.

2. La cuvîntul din Cuvîntarea primă a aceluiaşi: *«Într-un cuvînt, cele mai înalte atribuie-le dumnezeirii şi firii celei mai presus de patimi şi de trup, iar cele mai smerite, Celui ce S-a făcut compus şi S-a golit pentru tine şi S-a întrupat, ba chiar (ce ne opreşte să spunem) S-a şi înomenit». (Cuv. teol. 3, despre Fiul, cap. 18;* P.G. 36, 97 B).

Cuvîntul lui Dumnezeu, fiind întreg fiinţa deplină (căci era Dumnezeu) şi întreg ipostas neştirbit (căci era Fiu), golindu-Se, S-a făcut sămînţă a propriului trup şi compunîndu-Se, prin zămislire negrăită, S-a făcut ipostas al trupului pe care l-a luat, şi prin această taină nouă făcîndu-Se cu adevărat întreg om, în chip neschimbat, a fost acelaşi ipostas al celor două firi, al celei necreate şi al celei create, nepătimitoare şi pătimitoare, primind fără nici o lipsă toate raţiunile naturale al căror ipostas era. Iar dacă a primit în mod fiinţial toate raţiunile naturale al căror ipostas era, foarte înţelept a atribuit învăţătorul patimile trupului Aceluia, Lui Însuşi, devenit compus după ipostas prin asumarea trupului, ca să nu fie socotite ale unui om simplu. Căci trupul era al Lui, şi după trup era cu adevărat Dumnezeu pătimitor împotriva păca-

1. Termenii οὖσα, οὐσία vin de la εἶναι şi exprimă existenţa în general. Termenii ὑφίσταται, ὑφεστάναι, ὑφισταμένη exprimă modul existenţei concrete ca întreg de sine a ceva şi, cînd se referă la entităţi conştiente, indică ipostasul sau persoana. De aceea în termenul «sine», «de sine», se reflectă ipostasul, persoana, întrucît conştiinţă de sine nu poate avea decît ipostasul, persoana. În concepţia Părinţilor răsăriteni nu poate fi cugetată mai întîi fiinţa, apoi ipostasul, căci fiinţa nu se cunoaşte concret decît existînd ca «sine», sau «de sine», deci ca ipostas, sau persoană. De aceea nu se poate vorbi de o mişcare a fiinţei divine spre cele trei ipostasuri. Afirmînd aceasta, sfîntul Maxim combate ideea că realitatea supremă e o unitate care se poate desface într-o multiplicitate existentă în ea virtual; combate astfel ideea de bază origenistă.

tului [2]. Deci învățătorul — arătînd deosebirea dintre ființă, după care Cuvîntul, chiar întrupîndu-Se, a rămas simplu și întreg ipostas, după care, prin asumarea trupului, S-a făcut compus și a viețuit în vederea mîntuirii ca Dumnezeu pătimitor — zice: «Ca nu cumva, atribuind din neștiință firii cele ale ipostasului, să ne închinăm, ca arienii, unui dumnezeu pătimitor prin fire» [3]. Apoi a adăugat: «Nimic nu ne împiedică să zicem chiar înomenit», nu numai din pricina arienilor, care puneau în locul sufletului dumnezeirea, și a apolinariștilor care susțineau un

2. Luînd firea omenească în sinea Sa, Fiul lui Dumnezeu a făcut-o parte a sinei sau a ipostasului Său. Sinea Sa, după întrupare, cuprinde și firea umană. Conștiința Lui de sine implică și umanitatea Sa. De aci se vede că noțiunea de ipostas are, pe lîngă sensul de întreg ce stă de sine, și pe acela de a avea în cadrul său un factor spiritual. În om, acesta este mintea, care e centrul sufletului. Și întrucît ipostasul sau persoana ca întreg e ultimul for al deciziilor și actelor sale, de el ține și libertatea. Iar întrucît el face ca trupul să se integreze în această unitate, trebuie să vedem în el o putere care leagă trupul de sine, un fel de virtualități care se actualizează în organizarea trupului și în susținerea lui. În spirit sînt deci ca virtualități atît țesătura rațională care ia forma plastică a trupului, cît și sensibilitatea trăită conștient prin trup în legătură cu lumea. Acestei raționalități îi corespunde rațiunea cunoscătoare aflătoare în spirit sau în minte. Pe de altă parte sinea conștientă a omului, ca bază spirituală a ipostasului, are și o dimensiune a profunzimii, care o face de nedefinit. Unii Părinți îi spun acestei dimensiuni «inimă», socotind-o ca un fel de centru al tuturor puterilor sufletului și trupului, legînd întregul uman și cu infinitatea lui Dumnezeu. Iar întrucît firea umană e menită să cuprindă toate rațiunile celor create, Logosul întrupîndu-Se Se face ipostas al tuturor acestor rațiuni.

Dar pe cînd cuprinderea și adîncimea sinei sau ipostasului sau persoanei umane include trupul și sufletul ca două părți ce formează o singură fire, ce se zămislește și se naște deodată și se repetă ca ipostas propriu și nou în mod general, iar adîncimea sinei pătrunde în infinitatea dumnezeiască ca în ceva străin de ea însăși, ipostasul lui Hristos are o extindere de altă lărgime și adîncime, unind în sinea Sa atît firea dumnezeiască, cît și firea omenească, iar sinea Sa nu pătrunde în Dumnezeu cel infinit ca în ceva străin, ci El însuși este prin sinea Sa și Dumnezeu cel infinit. Și totuși, cele două părți sînt unite într-un ipostas, încît Hristos se trăiește atît ca om cît și ca Dumnezeu. Taina cea mare este unirea celor două părți atît de distanțate într-un ipostas, sau o persoană. Este cu neputință de înțeles ce repercusiuni trebuie să aibă asupra firii umane această uniune a firii umane și divine într-un ipostas. Este cu neputință de înțeles cum se deschid minții umane a lui Hristos adîncimile divine. Cum simte Fiul lui Dumnezeu ca ale Sale pătimirile trupului? Putem folosi eventual o analogie: mintea omenească nu e înțepată de cuiele de care e înțepat trupul; totuși ea participă într-un mod spiritual la durerea simțită de trup. Ba propriu-zis mintea face trupul să simtă și mai intens înțepăturile. Dacă în spiritul nostru se reflectă într-un mod spiritual durerile simțite de trup, nu se reflectă oare și în temelia divină sau în ipostasul lui Hristos durerile trupului Său?

Însușindu-Și odată cu firea omenească afectele sau pătimirile intrate în această fire după căderea în păcat, Hristos le limitează pe de altă parte în satisfacerea lor (foamea d. ex.), sau pune toată răbdarea, întărită în El de dumnezeirea Lui, în suportarea lor (a chinurilor morții). Prin aceasta le satisface sau le rabdă în chip nepăcătos, sau înfrînge ispita care vine de obicei prin ele spre păcătuire, comunicîndu-ne și nouă această putere de ordin spiritual. El pătimește nu satisfăcînd patimile, deci nu păcătuind, ci le pătimește împotrivindu-Se păcatului pentru că nu primește păcatul; iar prin aceasta slăbește patimile care de obicei prilejuiesc păcatul.

3. Astfel pătimirile firii sînt asumate de ipostasul Cuvîntului, întrucît El Își «lărgește» paradoxal, prin chenoză, ipostasul, prin asumarea și experierea firii noastre, dar nu imprimînd în firea Lui dumnezeiască pătimirile firii umane. El suportă pătimirile firii noastre ca ipostas, sau ca Cel ce a devenit un ipostas în care se cuprinde și firea umană. Dar nu prin firea Lui dumnezeiască, cum ziceau arienii, în sens panteist.

suflet fără minte și în felul acesta ciunteau deplinătatea firii omenești a Cuvîntului și-L făceau pătimitor prin firea dumnezeirii, ci și ca să ni se arate că Dumnezeu Cel Unul născut S-a făcut om cu adevărat deplin, ca să lucreze El însuși mîntuirea noastră printr-un trup activ prin fire, însuflețit de minte și rațiune [4]. Căci e stabilit că S-a făcut cu adevărat om, în toate privințele, afară de păcat (care nu are nici o rațiune care să fi fost semănată în fire), dar nu afară de lucrarea naturală a cărei rațiune definește firea, caracterizînd în chip natural pe toți cei ce o au după ființă. Fiindcă predicatul dat unora în mod comun și general e o definiție a ființei lor, și lipsa acelui predicat provoacă stricăciunea acelei firi dacă nici o existență lipsită de ceea ce-i aparține prin fire nu poate rămîne ca ceea ce este.

3. La cuvîntul din aceeași Cuvîntare a aceluiași : *«Căci Acesta, Care acum e disprețuit de tine, era odată mai presus de tine : omul de acum era odată necompus ; ceea ce era a rămas, iar ceea ce nu era a luat asupră-Și ; era la început în chip necauzat (căci care poate fi cauza lui Dumnezeu ?), dar S-a făcut și mai pe urmă pentru o cauză ; iar aceasta a fost pentru ca să te mîntuiești tu, care-L ocărăști și care disprețuiești dumnezeirea pentru că a primit grosimea ta, unindu-Se prin mijlocirea minții cu trupul și făcîndu-Se Dumnezeu om de jos, căci (trupul) s-a împreunat cu Dumnezeu și a devenit unul (cu El), partea superioară biruind (asupra celeilalte), ca să devin eu atît de mult dumnezeu, pe cît S-a făcut Acela om» (Cuv. cit.* cap. 19 ; P.G. 36, 100 A).

Acesta pe care îl disprețuiești, zice, a fost odată mai presus de tine, existînd adică pentru Sine dincolo de orice veac și de orice natură, chiar dacă acum S-a coborît pentru tine de bunăvoie sub amîndouă. Omul de acum a fost necompus, fiind simplu după fire și după ipostas, ca unul ce era numai Dumnezeu, gol de trup și de toate ale trupului, chiar dacă acum, prin primirea trupului ce are un suflet mintal, S-a făcut ceea ce nu era, compus după ipostas, rămînînd ceea ce era, simplu după fire, ca să te mîntuiască pe tine. Căci numai aceasta a fost cauza nașterii Sale trupești : mîntuirea firii. Luînd asupra Sa, ca pe o grosime, carac-

4. Dar tocmai aceasta arată că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut ca ipostas și om deplin, asumînd pătimirile firii noastre, ca să lucreze El însuși mîntuirea noastră, însă totuși ca unul dintre noi, biruind păcatul nostru, prin pătimirile suportate de El în firea noastră. Fiul lui Dumnezeu, asumînd ca ipostas pătimirile noastre, pune în suportarea lor o putere dumnezeiască, însă nu una care să facă nesimțitoare firea omenească. Astfel le-a biruit și n-a fost biruit de ele, ca unul dintre noi. Am putea zice că El le-a simțit, dar în simțirea Lui nu S-a lăsat biruit de ele, ci prin ea S-a arătat mai tare ca ele. El a pus în mișcare mintea, rațiunea și sensibilitatea umană pe care Și le-a asumat, imprimîndu-le deplin în trupul Său prin puterea dumnezeiască cu care le susținea. Căci era în ele și ca ipostas divin.

terul pătimitor (pasivitatea și pasibilitatea) al acesteia, S-a unit prin mijlocirea minții cu trupul, făcîndu-Se Dumnezeu om de jos, întrucît S-a făcut pentru toți toate cîte sîntem noi, afară de păcat: trup, suflet și minte; toate în cîte stăpînea moartea și ceea ce alcătuiesc acestea în comun: om, Dumnezeu fiind văzut cu înțelegerea. Deci Însuși Cuvîntul, golindu-Se, smerindu-Se fără schimbare și primind în sens propriu caracterul pătimitor pe care-l avem noi prin fire, și prin întrupare supunîndu-Se cu adevărat simțirii naturale, S-a numit Dumnezeu văzut și Dumnezeu de jos, făcînd arătată puterea suprainfinită prin trup din fire pătimitor. Căci trupul s-a împreunat în chip vădit cu Dumnezeu și a devenit unul (cu El), partea superioară biruind (asupra celeilalte), întrucît Cuvîntul prin identitatea ipostatică a îndumnezeit în sens propriu trupul pe care l-a luat.

«A devenit unul», dar nu «una», a zis învățătorul, arătînd că și în identitatea ipostasului cel unic a rămas necontopită eterogenitatea celor unite. Căci primul termen indică ipostasul, iar al doilea, firea.

Iar cuvintele «ca să devin eu dumnezeu atît de mult pe cît S-a făcut Acela om» nu este mie a le spune, cel întinat de păcat și fără nici un dor după viața cu adevărat existentă, ci vouă, care, prin lepădarea desăvîrșită a firii, lăsați să se vadă în voi numai harul și aveți să primiți atît de mult din partea Lui, cît S-a împărtășit Dumnezeu prin întrupare de neputința noastră. Căci El măsoară, precum singur știe, îndumnezeirea celor ce se mîntuiesc prin har cu smerirea (chenoza) Lui. Pentru că aceștia vor fi întregi după chipul lui Dumnezeu și vor primi pe Dumnezeu întreg și numai ai Lui vor fi. Aceasta este desăvîrșirea spre care se silesc cei ce cred că vor primi cu adevărat făgăduința.

4. La cuvintele aceluiași din a doua Cuvîntare despre Fiul și Cuvîntul: «*Cuvînt fiind, nu era nici ascultător, nici neascultător, deoarece acestea sînt proprii celor de sub stăpînire și în atîrnare; și primul lucru e al celor cu bunăcuviință, iar al doilea al celor vrednici de pedeapsă. Dar luînd chip de rob, Se coboară cu robii și la cei împreună robi și Își însușește chipul străin, purtîndu-mă în Sine pe mine întreg cu cele ale mele, ca să mistuie în Sine ceea ce e mai rău, cum mistuie focul ceara sau soarele, umezeala pămîntului, iar eu să mă împărtășesc de ale Lui, datorită împreunării. De aceea cinstește ascultarea cu fapta și o cearcă pe aceasta prin pătimire. Fiindcă nu ajungea dispoziția lăuntrică, precum nu ajunge nici în cazul nostru, dacă nu o trecem în fapte. Căci fapta este dovada dispoziției. Dar poate nu e rău să spunem și aceea că cearcă ascultarea noastră și măsoară toate ale noastre prin pătimirile Lui, ca printr-o artă a iubirii de oameni, încît prin ale Lui*

putem cunoaşte ale noastre, cîte ni se cer şi cîte ni se iartă, socotindu-se deodată cu pătimirea şi neputinţa» (Cuv. teol. 4, despre Fiul, cap. 6 ; P.G. 36, 109 B—112 B).

Ca Cel ce e prin fire Dumnezeu, Cuvîntul era, zice, cu totul liber de ascultare şi neascultare. Căci ca Domn e prin fire Dătătorul a toată porunca, a cărei ascultare înseamnă păzire şi a cărei neascultare înseamnă călcare. Pentru că legea poruncilor şi împlinirea şi călcarea ei sînt pentru cei ce se mişcă prin fire, nu pentru Cel a cărui existenţă e prin fire stabilitate (στασις).

Dar ca chip de rob, sau ca Cel devenit om prin fire, S-a coborît cu robii şi cu cei împreună robi, însuşindu-Şi chipul străin şi primind deodată cu firea caracterul pătimitor al firii noastre [5]. Căci e străină pedeapsa (ἐπιτίμιον) celui ce a păcătuit, de cel nepăcătos după fire. Iar aceasta este caracterul pătimitor la care a fost osîndită întreaga fire.

Drept aceea, dacă prin golire (chenoza) Îşi ia chipul de rob, adică devine om şi prin coborîre Îşi însuşeşte ceea ce este străin, adică devine prin fire pătimitor, fără îndoială golirea şi coborîrea sînt fapte ce se referă la El ca la Cel ce e bun şi de oameni iubitor, cea dintîi arătîndu-L devenit om cu adevărat, cea de a doua, om cu adevărat prin fire pătimitor. De aceea zice învăţătorul : «Purtîndu-mă în Sine pe mine întreg cu cele ale mele», adică întreaga fire omenească împreună cu patimile ireproşabile, prin unirea cea după ipostas. Prin acestea a mistuit ceea ce era mai rău în noi, sau caracterul pătimitor intrat mai pe urmă în fire, adică legea păcatului din neascultare, a cărei putere stă în dispoziţia potrivnică firii a voii noastre arbitrare, care a introdus îm-

---

5. Mişcarea ţine de firea celor create. Ea nu e rea prin sine, cum susţinea origenismul. Ea poate duce firea şi la bine şi la rău. Dar e rînduită să ducă la desăvîrşire, adică la Dumnezeu, supremul bine. Şi numai făcînd aceasta, mişcarea duce la împlinire firea umană. Dumnezeu însă nu poate fi dus mai sus, dar nici la rău. El nu poate urca dincolo de Sine, dar nu Se poate nici altera. În alt sens, în El este o viaţă a iubirii. Sfîntul Maxim s-a făcut apărătorul cel mai de seamă al învăţăturii Bisericii că în Hristos era şi o lucrare dumnezeiască, şi una omenească, deci că nu omenirea singură şi-a lucrat mîntuirea, precum nici Dumnezeu singur nu lucrează mîntuirea omului fără lucrarea omenească. Harul cu care lucrăm mîntuirea noastră care ne vine din Hristos e o dovadă a unei mişcări a lui Dumnezeu în legătură cu noi, chiar dacă aceasta nu-L coboară din fiinţa Lui. Mişcarea nu este cauza răului, cum spunea origenistul Evagrie (ἡ κίνησίς ἐστι ἡ αἰτία τῆς κακίας, la W. Frankenberg, *Evagrios Ponticos,* Berlin 1912, p. 91).

Dumnezeu poate coborî, din iubire, la cei creaţi pentru a-i ridica la Sine. Dar prin aceasta nu iese din iubire, deci din Sine, ci duce creatura de la Sine ca origine a ei, la Sine ca ţintă a ei. Totuşi, prin coborîrea aceasta, cînd merge pînă la a-Şi însuşi caracterul pătimitor pentru a urca prin biruirea lui la Sine ca Dumnezeu pe cei depărtaţi de El, Îşi însuşeşte ceva străin de El. Dar acest ceva străin nu-l imprimă firii Sale, ci-l face propriu ipostasului Său «lărgit», dar prin lucrarea iubitoare ce-I este proprie şi care face posibilă coborîrea Lui.

pătimirea în caracterul pătimitor al firii prin moleșire și intensificare [6]. Iar prin aceasta, nu numai că ne-a mîntuit pe noi cei ținuți sub păcat, ci ne-a împărtășit și din puterea dumnezeiască, dezlegînd în sine pedeapsa (τὸ ἐπιτίμιον) noastră. Puterea aceasta lucrează neschimbabilitatea sufletului și nestricăciunea trupului, prin dispoziția identică a voii spre ceea ce-i bun prin fire, în cei ce se străduiesc cu fapta să cinstească harul. Aceasta cred că o spune Sfîntul (Grigorie, *n.n.)* prin cuvintele : «Ca să mistuie în Sine ceea ce e mai rău, cum mistuie focul ceara sau soarele, umezeală pămîntului ; iar eu să mă împărtășesc de ale Lui prin amestecare», devenind adică, prin har, curat de patimă, la fel cu El [7].

Dar cunosc și un alt înțeles al cuvintelor : «Își însușește chipul străin», pe care l-am învățat de la un sfînt, atît într-ale vieții, cît și în ale cuvîntului. Acela, întrebat, zicea că străine sînt Cuvîntului prin fire ascultarea și supunerea, pe care plătindu-le pentru noi, care am călcat porunca, a lucrat mîntuirea întregului neam omenesc, făcîndu-Și al Său ce era al nostru. De aceea cinstește cu fapta ascultarea, făcîndu-Se prin fire un nou Adam pentru cel vechi și o gustă pe aceasta prin pătimire, făcîndu-Se de bunăvoie asemenea nouă prin patimile Sale. În acest sens e adevărat ce spune marele învățător : «A ostenit, a flămînzit, a însetat, S-a înfricoșat de moarte, a lăcrimat, după legea trupului». Iar acestea sînt dovada unei dispoziții active și semnul coborîrii la robi și la cei-împreună-robi. Căci prin fire [8] a rămas stăpîn și prin fire [9], S-a făcut rob pentru mine, robul, ca să mă facă stăpîn al celui ce mă stă-

6. Dar Fiul lui Dumnezeu, însușindu-Și trăsătura pătimitoare, nu Și-a însușit și împătimirea. Trăsătura pătimitoare (τὸ παθητόν), deși a intrat în firea noastră după căderea în păcat, a devenit o slăbiciune a firii create, care putea fi ținută în frîu de fire și poate fi folosită ca mijloc de biruire a păcatului. Împătimirea este o dispoziție contrară firii și contrară lui Dumnezeu, căci folosește trăsătura pătimitoare contrar firii și lui Dumnezeu. Această împătimire este produsul voii noastre protivnice firii, a voii care alege arbitrar (a voii gnomice), care, prin neascultare de Dumnezeu, fie că dă frîu liber vreunui afect, fie că-l intensifică, nesatisfăcîndu-l numai în marginea strict necesară întreținerii firii.

7. Iisus Hristos ne-a adus nu numai eliberarea de voința noastră arbitrară (gnomică), contrară firii, sau de împătimirea păcătoasă (ἐμπάθεια), ci ne-a dat și puterea să ne eliberăm de afecte (τὸ παθητόν), ca pedeapsă (τὸ ἐπιτίμιον), intrată în fire după cădere, sau ca urmare a păcatului. Aceasta se va înfăptui deplin în viața viitoare, după pilda și din puterea trupului înviat al lui Hristos. În viața pămîntească le putem slăbi numai. La lumina lui Hristos putem distinge clar între păcat, și urmarea păcatului. Ceea ce a luat Iisus prin nașterea Sa ca om din firea noastră este totalitatea afectelor ireproșabile, ca urmare a păcatului ce ține de fire, în vederea existenței ei pămîntești ; ceea ce avem noi în plus prin nașterea din trup e păcatul. În Hristos însuși prin suportarea de bunăvoie a morții și prin înviere, pedeapsa ca urmare a păcatului (τὸ ἐπιτίμιον) a fost înlăturată total. Dar în noi rămîne să se lucreze întîi înlăturarea păcatului și apoi să înaintăm spre slăbirea afectelor (τὸ παθητόν), dobîndind nestricăciunea sufletului și implicit progresul spre nestricăciunea trupului. Aci sfîntul Maxim rezumă ce spune sfîntul Grigorie Teologul în *Cuv. teol. 3*, cap. 20 ; P.G., 36, col. 100 C—101 C.

8. Prin firea dumnezeiască.

9. Prin firea omenească, deci cu adevărat, nu numai la părere.

pînea în chip silnic prin amăgire. De aceea, lucrînd ca un stăpîn în cele ale robului, adică dumnezeiește cele trupești, a arătat în cele trupești puterea nepătimitoare și prin fire stăpînitoare, care a desființat prin patimă stricăciunea și a procurat prin moarte viața nestricăcioasă. Și săvîrșind ca un rob cele ale Stăpînului, adică trupește cele dumnezeiești, a făcut arătată golirea (chenoza) cea negrăită, care a îndumnezeit prin trup pătimitor tot neamul omenesc devenit pămînt prin stricăciune. Lucrînd prin comunicarea acestor însușiri a adeverit clar firile, al căror ipostas El era, și lucrările naturale sau mișcările lor, a căror unire fără contopire era. Căci n-a primit împărțirea în cele două firi al căror ipostas era, odată ce corespunzător cu Sine însuși lucra în chip unitar și prin fiecare din cele făcute de El manifesta, deodată cu puterea dumnezeirii Sale, în chip nedespărțit, lucrarea trupului propriu. Căci El fiind unul, nimic nu era mai unitar ca El, nici mai unificator și mai păstrător al celor ale Lui, ca El. De aceea, Același era și Dumnezeu ce pătimea cu adevărat și om ce săvîrșea minuni cu adevărat, fiind ipostasul adevărat al unor firi adevărate, prin unire negrăită. Lucrînd prin acestea în comuniunea lor și corespunzător cu fiecare, Se arăta conservîndu-le cu adevărat necontopite și conservîndu-Se necontopit, odată ce a rămas prin fire nepătimitor și pătimitor, nemuritor și muritor, văzut și cugetat ca Cel ce Același era Dumnezeu prin fire și om prin fire.

Astfel, ca să spun după puterea mea, Stăpînul prin fire cinstește ascultarea și o trăiește prin pătimire, nu numai ca să mîntuiască prin ale Sale toată firea, curățindu-o de ceea ce e mai rău, ci și ca să guste ascultarea noastră, învățînd prin cercare cele ale noastre, Cel ce cuprinde prin fire toată cunoștința, descoperind cît ni se cere și cît ni se iartă în raport cu desăvîrșita ascultare, prin care aduce Tatălui pe cei mîntuiți, care se arată ca El prin puterea harului. Cît de mare și cît de înfricoșată e cu adevărat taina mîntuirii noastre ! Ni se cere cît a făcut Acela prin fire ale noastre și ni se iartă cît a făcut Acela prin unire cu ale noastre, mai presus ca noi, cu condiția ca deprinderea voii noastre păcătoase să nu facă din neputința firii o materie a păcatului [10]. E

10. Iisus împlinește prin firea omenească atît cît putem împlini și noi prin fire, cu ajutorul Lui. Căci le-a cercat pe acestea pentru noi, ca să ne ceară și nouă să le biruim așa cum le-a biruit El. Iar cele ce nu le putem face ni se iartă prin cele ce le-a făcut El pentru noi prin unirea cu firea noastră, însă cu condiția ca deprinderea voii noastre cu păcatul să nu facă din slăbiciunea firii noastre o materie a păcatului. Adică ne iartă nu numai cele ce nu le putem face, ci și cele ce le putem face dar nu le facem, cu condiția să facem totuși niște eforturi ca să le împlinim, chiar dacă nu reușim totdeauna. Ni se cere să nu săvîrșim păcatul cu ușurință, cu pretextul că Hristos ne scutește, prin ceea ce a făcut El, de orice efort al nostru spre a nu păcătui. El a coborît pînă acolo încît a împlinit ascultarea noastră și a suferit pătimirea noastră ca să ne arate cum putem împlini și noi ascultarea și pătimirea cerută de la noi. Taina coborîrii Lui are și acest rost. Ea arată și în aceasta mărimea ei. Dumnezeu nu numai ne iartă, dar ne și dă pildă de cîte

vădit că acesta este gîndul marelui dascăl. Căci îl confirmă prin cele următoare : «Dacă lumina luminînd în întuneric, adică în lumea aceasta, a fost prigonită din pricina trupului ce-o acoperea de către celălalt întuneric, adică de cel rău și ispititor, cu cît mai mult, întunericul, ca unul ce e mai slab ? Este oare de mirare dacă Acela, scăpînd cu totul,

---

putem face, coborînd El însuși pînă la ele. Mărimea chenozei Lui trebuie să se arate nu numai în faptul că ne iartă, suferind pentru noi pînă și moartea pe cruce, ci și în faptul că ne arată ce putem înfăptui și noi prin chenoză. El ne arată că însăși chenoza este o mare forță de ascultare și de răbdare. Dacă El ca Dumnezeu S-a putut smeri atît de mult, oare nu ne putem smeri și noi cu atît mai mult, dată fiind micimea noastră naturală ?

Avem aci un mare paradox : pe de o parte Hristos S-a putut smeri pînă la ascultarea cea mai totală a omului și pînă la suportarea cu răbdare desăvîrșită a greutăților legate de firea Lui, fiindcă era și Dumnezeu ; pe de alta, El ne indică în această ascultare și în această suportare a pătimirii, tot ce e mai propriu omului. Omul se întîlnește cu Dumnezeu tocmai întrucît acceptă în modul cel mai deplin statutul său adevărat de om. Stă în puterea lui să se smerească deplin în ascultare ; dar actualizînd această putere, sau în actualizarea ei, omul se întîlnește cu Dumnezeu. El poate să se smerească total, pentru că nu face ceva mai presus de om, ci ceea ce este cel mai propriu omului. Dar nu se poate mîndri făcînd aceasta, pentru că Dumnezeu l-a înzestrat creîndu-l cu această însușire. Întrucît numai Hristos a împlinit în mod deplin această ascultare, El S-a dovedit în același timp omul adevărat dar și Dumnezeu. Dacă n-ar fi luat umanitatea întreagă, deci și trupul ei adevărat, n-ar fi putut să Se manifeste nici ca Dumnezeu în toată puterea Sa prin realizarea smereniei. E și aci o aluzie la origenism.

Prin aceasta sfîntul Maxim dă o explicare ortodoxă paradoxului constatat în Hristos și de Karl Barth, care a spus că tocmai întrucît Cuvîntul S-a ascuns într-un om deplin și nu S-a arătat în parte descoperit ca Dumnezeu, printr-o omenitate nedeplină, S-a făcut înțeles și accesibil oamenilor : «Omul în care S-a ascuns Cuvîntul lui Dumnezeu și prin aceasta S-a făcut înțeles, trebuie să fie întreg și autentic om. Acoperămîntul trebuia să fie închis, incognito-ul trebuia să fie deplin. El trebuia să fie nu un revelator direct, nu trebuia să facă pe Dumnezeu Cuvîntul astfel înțeles, încît să fie întreaga apariție a Sa, sau o mai mare sau o mai mică parte a Lui, o teofanie sesizabilă pentru oricine. Și anume de aceea nu, pentru că tocmai întrucît n-ar fi fost în chip vădit om sau om întreg, n-ar fi avut organul prin care Se face înțeles Dumnezeu. El n-ar fi fost atunci revelator. Un supraom sau un spirit sau un înger, care ar revela pe Dumnezeu cel puțin în parte în mod direct, l-ar sustrage mai degrabă tocmai prin aceasta și într-atîta înțelegerii». Aceasta «pentru că nici o altă creatură ca omul nu poate întîlni pe Dumnezeu». «De la om și numai de acolo este vorbire, înțelegere, comunicare». «Dacă trebuia deci ca acoperămîntul asumat să reveleze cu adevărat pe Dumnezeu, dacă trebuia ca granița în fața căreia ne așează să fie totdeauna o poartă deschisă, aceasta trebuia să se întîmple așa ca Dumnezeu, ascunzîndu-Și divinitatea Sa pură, pentru a ne-o face accesibilă, să Se facă om, golindu-Se de «chipul dumnezeiesc» (Filip. 2, 6). «El trebuia să Se facă om pentru a ne atinge, pentru a ne întîlni ca Dumnezeu» (*Die Lehre von Wort Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, München, Kaiser Verlag, 1927, p. 219—222).

Dar sfîntul Maxim precizează că Hristos descoperă prin umanitatea Sa pe Dumnezeu, întrucît ne prezintă umanitatea în care a eliberat trăsătura ei pătimitoare de împătimire și a slăbit această trăsătură, ba chiar a eliberat firea noastră de această trăsătură, realizînd omul adevărat, cum nu o mai putea face nici un om după căderea în păcat. Iar eliberarea a făcut-o prin smerenia deplină, prin înfrînarea și răbdarea duse pînă la capăt. Numai o astfel de umanitate realizată în autenticitatea ei deplină, în toată smerenia și conștiința limitelor ei, este un mediu cu adevărat transparent al ipostasului său divin. În acest sens Hristos Se arăta făcînd cele omenești dumnezeiește. În nepăcătuirea Lui din smerenie și înfrînare în fața granițelor Sale de om se vede puterea dumnezeiască prin om. Nu-L poate revela pe Dumnezeu un om care se tăvălește cu plăcere în păcate, socotind că nu-l limitează nici o graniță.

noi sîntem prinşi întrucîtva ? Căci pentru cei ce cugetă drept acestea, mai mult e prigonit El, decît sîntem prinşi noi».

5. La Epistola lui Dionisie, episcopul Atenei, către Gaius monahul : *«Cum zici că Iisus, Cel ce e mai presus de toate, e pus fiinţial în acelaşi rînd cu toţi oamenii ? Căci nu e numit aici om, ca Cel ce e Făcător al oamenilor, ci ca Cel ce e Însuşi, după fiinţa întreagă, cu adevărat om» (Epist. 4,* P.G. 3, 1071).

Fiindcă după înţelesul simplu al Sfintei Scripturi, Dumnezeu ca Făcător al tuturor e desemnat prin toate numirile celor făcute de El, ca nu cumva monahul Gaius să creadă că şi după întrupare Dumnezeu este numit om în sensul acesta, prin acestea marele Dionisie îl învaţă că Dumnezeul tuturor, Cel întrupat, nu are numai numirea simplă de om, ci este după fiinţa întreagă cu adevărat om.

Iar singura şi adevărata dovadă a acesteia este puterea care ţine după fire de constituţia ei şi căreia i se poate spune fără greşeală «lucrare naturală», fiind cea mai proprie şi cea mai dintîi caracteristică a unei naturi. Căci ea este mişcarea ce dă forma specifică naturii (ειδοποιόν), fiind cea mai generală din toate însuşirile cuprinzătoare ce revine în mod natural firii. Fără ea nu este decît ceea ce nu e, întrucît numai ceea ce nu e nicidecum nu are, după acest mare dascăl, nici mişcare, nici subzistenţă (ὕπαρξιν). Foarte clar ne învaţă deci el că Dumnezeu cel întrupat nu a fost străin de nimic dintr-ale noastre decît de păcat (care de altfel nu aparţinea firii), declarîndu-L nu simplu om, ci om cu adevărat, după fiinţa întreagă. De aceea, continuînd, zice în cele următoare că şi numele Lui are un sens propriu, întrucît S-a făcut după fiinţă om. «Dar noi nu definim pe Iisus omeneşte», fiindcă nu-L dogmatizăm «om simplu», tăind unirea cea mai presus de înţelegere. Desigur, nu fiindcă e Făcătorul oamenilor dăm numele de om Celui ce, după fire fiind Dumnezeu, a luat cu adevărat fiinţa noastră (S-a substanţializat ca noi), ci fiinţial. «Dar nu e numai om», fiindcă acelaşi e şi Dumnezeu ; însă «nici numai suprafiinţial», fiindcă acelaşi e şi om. Căci nu e om simplu, nici Dumnezeu gol, ci e om cu adevărat Prea-iubitorul de oameni. Fiindcă din dor nesfîrşit după oameni S-a făcut cu adevărat Cel ce există prin fire însuşi cel iubit (dorit), fără să pătimească ceva în fiinţa proprie prin deşertarea cea negrăită şi fără să schimbe sau să reducă întrucîtva, prin primirea cea neînţeleasă, integritatea firii omeneşti, căreia Cuvîntul i S-a făcut, în sens propriu, temei de constituire. Căci deşi aceasta s-a făcut «mai presus de oameni», fiindcă s-a petrecut dumnezeieşte, fără bărbat, s-a făcut şi «după oameni», fiindcă s-a petrecut omeneşte, prin legea zămislirii şi dezvoltării în pîntece femeiesc. «Şi a luat din

ființa oamenilor ființă Cel mai presus de ființă». Căci nu a produs numai în noi nălucirea că ar avea în Sine o formă trupească, după aiurelile maniheilor, nici n-a adus cu Sine din cer un trup consubstanțial, după poveștile lui Apolinarie. Ci după ființa întreagă S-a făcut cu adevărat om, adică prin primirea trupului străbătut de suflet mintal, pe care l-a unit cu Sine după ipostas.

5 **a.** «Cu toate acestea, Cel pururea supraființial este supraplin de supraființialitate». Căci nu S-a subordonat firii (omenești) făcîndu-Se om; dimpotrivă, mai de grabă a ridicat la Sine firea, făcînd-o o altă taină, iar El rămînînd cu totul necuprins. Și întruparea Sa, care a avut o origine supraființială, a arătat-o ca fiind mai necuprinsă decît orice taină. Peste tot El a devenit cu atît mai comprehensibil prin întrupare, cu cît S-a arătat prin ea mai necuprins [11]. «Căci e ascuns și după arătare», zice dascălul, sau, ca să spun mai dumnezeiește, și în arătare. «Fiindcă misterul lui Iisus rămîne ascuns și nu poate fi scos la iveală nici de cuvînt, nici de minte, ci chiar spus, rămîne negrăit și chiar înțeles, rămîne necunoscut» *(Ep.* 3; P.G. 3, 1069). Ce ar putea dovedi mai mult ca aceasta supraființialitatea divină, care-și păstrează chiar în arătare ascunsul, în cuvînt negrăitul și în fața minții (cugetătoare) necunoștibilitatea în sens de depășire, ba mai mult, în coborîrea în ființă (în substanțializare) supraființialitatea. «Căci prin abundența ei, chiar coborînd cu adevărat în ființă, S-a făcut ființă într-un chip mai presus de ființă. El a înnoit adică legile naturale ale facerii, făcîndu-Se om cu adevărat fără sămînța speciei din bărbat. O arată aceasta Fecioara, care

11. Sfîntul Maxim dezvoltă ideea că Hristos e om adevărat, precizînd că El are o fire omenească înzestrată cu lucrarea ei naturală. Căci «fără lucrare nu e decît ceea ce nu există». Însă prin faptul că nu S-a supus firii omenești în starea ei de împătimire, ci a ridicat-o la Sine, a făcut-o cu atît mai străvezie cu cît era mai deplin omenească. Sau prin întrupare pe de o parte S-a acoperit de trup, pe de alta S-a făcut străveziu prin trup. La fel prin toate faptele omenești, pe de o parte S-a ascuns, întrucît erau omenești, pe de alta S-a făcut străveziu, întrucît, rămînînd în granițele adevărate ale firii limitate, nu căuta să o lărgească supunîndu-Se afectelor, ci le biruia pe acestea. «Peste tot El S-a făcut cu atît mai cunoscut prin întrupare, cu cît S-a arătat mai necuprins (de firea omenească)». «Căci S-a ascuns și prin arătare», zice Dionisie Areopagitul, sau S-a arătat și sub acoperămînt. Căci chiar în faptul arătării ca om se arăta ascunzimea (se făcea străvezie dumnezeirea). E ascuns sub acoperămîntul Său omenesc, dar se vede că Cel ascuns e mai presus de om, sau nu e numai om. «Fiindcă prin taina Sa Iisus rămîne ascuns și nu poate fi scos la iveală nici de cuvînt, nici de minte, ci, chiar spus, rămîne negrăit și chiar cunoscut, rămîne necunoscut» *(Ep.* 3; P. G. 3, 1069). Misterul ține de Dumnezeu, Care nu poate fi hotărnicit, în adîncimea Lui, de arătarea omenească. Dar revelarea Lui ca mister și înțelegerea Lui ca mister inepuizabil e prilejuită de acoperămîntul omenescului Său. Numai prin umanitatea Lui Îl cunoaștem că e Dumnezeu, dar și că nu-L cunoaștem ca atare în mod deplin. În general numai prin om Se poate cunoaște, numai prin om Se poate revela Dumnezeu, dar în același timp numai prin El Se cunoaște ca neputînd fi cunoscut, descoperit și Se revelează ca mister infinit. Prin aceasta sfîntul Maxim a arătat și îndreptățirea icoanei pe care iconoclasmul inspirat de origenism o refuza.

naşte în chip suprafiresc pe Cuvîntul cel mai presus de fiinţă, fără bărbat, din sîngele ei feciorelnic, în mod omenesc plăsmuindu-L printr-o rînduială străină de fire.

5 b. «Şi lucra mai presus de om cele omeneşti», schimba prin paşii Săi firea elementelor, fără schimbare. O arată aceasta limpede apa nestatornică ce susţine, fără să cedeze, greutatea picioarelor materiale şi pămînteşti, rămînînd printr-o putere mai presus de fire nedesfăcută (ἀδιάχυτον). Căci umbla cu adevărat cu picioarele uscate, ce aveau un volum corporal şi o greutate materială, pe apa fluidă şi nestatornică, trecînd pe mare ca pe uscat şi arătînd prin această umblare, deodată cu puterea dumnezeirii Sale şi nedespărţită de ea, lucrarea naturală a trupului; căci mişcarea aceasta de trecere aparţinea prin fire trupului, şi nu dumnezeirii suprainfinite şi suprafiinţiale, unită cu El după ipostas. Căci odată ce Cuvîntul mai presus de fiinţă Şi-a luat o fiinţă (S-a substanţializat) în mod omenesc, El avea ca proprie Lui, împreună cu fiinţa umană, şi micimea fiinţei ce-L caracteriza în mod general ca om şi arăta forma speciei în chip natural prin toate cele ce le lucra ca om. Fiindcă S-a făcut cu adevărat om, respirînd, grăind, umblînd, mişcîndu-Şi mîinile, folosindu-Se în mod firesc de simţuri pentru perceperea lucrurilor sensibile, flămînzind, însetînd, mîncînd, dormind, ostenind, lăcrimînd, agonizînd, deşi era Puterea de sine subzistentă, şi în general făcînd toate celelalte prin care, lucrînd liber, mişca firea asumată, aşa cum mişcă sufletul în chip natural trupul unit cu el. Căci firea aceasta devenise şi se numea cu adevărat a Lui, sau, vorbind propriu, El însuşi S-a făcut ceea ce este în mod real şi firea, şi a împlinit, în afară de orice nălucire, iconomia cea pentru noi.

5 c. Deci n-a suprimat lucrarea constitutivă a fiinţei celei primite, precum nici însăşi fiinţa, potrivit cu ceea ce zice învăţătorul: «S-a făcut fiinţă în chip mai presus de fiinţă şi lucra cele ale omului mai presus de om». Deci a arătat în amîndouă noutatea modurilor cu păstrarea raţiunilor naturale, fără de care nimic din cele ce există nu e ceea ce e. Iar dacă am zice că negaţia prin depăşire cuprinde pe de o parte afirmaţia fiinţei asumate, pe de alta, înlăturarea lucrării ei constitutive, prin ce raţiune am arăta că această negaţie prin depăşire, aplicabilă amîndurora, indică existenţa celei dintîi şi înlăturarea celei de a doua? [12] Sau iarăşi, dacă, pe motiv că firea primită nu se mişcă de sine,

12. Cei ce spuneau că în Hristos nu este decît o singură lucrare, cea dumnezeiască, declarau că acest fapt rezultă din negarea în sens de depăşire a ceea ce este omenesc în Iisus. (Era şi în această afirmare o influenţă origenistă). De pildă, din expresii ca acestea: Iisus nu e om, Iisus nu lucrează omeneşte, fiind mai presus de om şi lucrînd supraomeneşte, sau lucrînd cele omeneşti dumnezeieşte, ei deduceau că asemenea negaţiuni prin depăşire recunosc firea omenească în Hristos, dar neagă lucrarea omenească.

fiind mişcată cu adevărat de dumnezeirea unită cu ea după ipostas, înlăturăm şi mişcarea ei constitutivă, prin aceasta vom suprima şi fiinţa însăşi, ca una ce nu subzistă în ipostas propriu, adică de sine, ci are existenţa în Dumnezeu Cuvîntul, Care i-a dat cu adevărat fiinţa. Căci avem aceeaşi cauză pentru suprimarea amîndurora. Aşadar vom mărturisi, împreună cu firea, şi mişcarea, fără de care nu este nici fire, cunoscînd că altceva este raţiunea existenţei şi altceva modul existenţei, prima indicînd firea, al doilea, iconomia [13]. Întîlnirea acestora, desăvîrşind marea taină a învăţăturii suprafireşti despre firile lui Iisus, a salvat deodată atît deosebirea lucrărilor cît şi unirea lor, cea dintîi putîndu-se contempla în chip nedespărţit în raţiunea naturală a celor unite, cea de a doua cunoscîndu-se în chip necontopit în modul unitar al celor săvîrşite. Căci ce va fi şi unde şi cum o fire pustie de puterea ei constitutivă ? Pentru că ceea ce nu are peste tot nici o putere, nici nu este ceva şi nici nu poate fi afirmat, zice acest mare dascăl. Iar dacă acestea nu au nici un sens, trebuie să mărturisim cu cucernicie atît firile lui Hristos, al căror ipostas este El, cît şi lucrările Lui naturale, a căror unire adevărată este El după amîndouă firile ; El însuşi lucra prin lucrarea trupului propriu în chip unic sau unitar şi arăta prin toate deodată cu ea puterea dumnezeiască, în mod nedespărţit. Căci cum va fi Dumnezeu prin fire şi iarăşi om prin fire Acelaşi, dacă nu are fără ştirbire ceea ce aparţine amîndurora ? Cum se va cunoaşte ce şi cine este, dacă nu se adevereşte prin cele ce lucrează în mod natural ceea ce este fără să se schimbe ? Şi cum se va adeveri ca unul în cele din care, în care şi care este, dacă rămîne nemişcat şi nelucrător ?

5 d. Deci S-a făcut fiinţă într-un mod mai presus de fiinţă, dînd firii un alt principiu (o altă sursă) al facerii şi naşterii, concepîndu-Şi ca o sămînţă propriul trup, iar născîndu-Se, S-a făcut celei ce-L naştea pecete a fecioriei, arătînd cu privire la ea la fel de adevărate cele ce se con-

---

Sfîntul Maxim observă însă : Dar negaţia aceasta în sens de depăşire se referă şi la firea omenească şi la lucrarea omenească. Dacă e aşa, cum putem dovedi că, aplicată firii omeneşti, nu înseamnă negarea ei, dar aplicată lucrării omeneşti înseamnă negarea ei ? La urma urmelor, o negare în sens de depăşire aplicăm şi fiinţei dumnezeieşti şi lucrărilor ei, fără ca aceasta să însemne negare în sens propriu. În ce priveşte fiinţa omenească, suprafiinţialitatea divină, coborînd în fiinţă (în actul de substanţializare), s-a făcut fiinţă într-un mod mai presus de fiinţă, adică a adus la existenţă o fiinţă creată, într-un mod mai presus de fiinţă. Firea omenească a lui Iisus are un temei în suprafiinţialitatea divină, nu în legea omenească. De aceea e negată în sens de depăşire. Iar lucrările omeneşti ale lui Iisus erau săvîrşite de ipostasul Lui divin, care «mişca firea asumată aşa cum mişcă sufletul în chip natural trupul unit cu el». De aceea se foloseşte uneori referitor la ele negaţia în sens de depăşire. Fiul lui Dumnezeu făcîndu-Se om nu S-a supus firii, ci a ridicat la Sine firea, dar nu a suprimat-o nici pe ea, nici lucrările ei, ci le-a dat în Sine supremul factor de formare şi de punere în mişcare a ei.

13. Raţiunea firii omeneşti indică existenţa ei în baza creaţiei, modul existenţei ei în Hristos indică zămislirea mai presus de fire în vederea mîntuirii.

trazic și nu se amestecă. Căci aceeași e și Fecioară și Maică, înnoind firea prin întîlnirea celor opuse. Pentru că fecioria și nașterea sînt din cele ce se opun, neputînd cineva născoci prin fire o împreunare a lor. Dar aci, Fecioara e cu adevărat și Născătoare de Dumnezeu, zămislind și născînd în chip suprafiresc ca pe o sămînță Cuvîntul cel mai presus de fire, dacă cea care a născut e în sens propriu Maica Celui ce S-a semănat și S-a zămislit în ea.

Și lucra ale omului mai presus de om, arătînd într-o unire supremă lucrarea omenească concrescută (συμφυῖσαν) cu puterea dumnezeiască. Pentru că și firea (omenească) era întrepătrunsă în întregime de firea dumnezeiască (περικεχώρηκε), fiind unită în mod necontopit cu aceea, și neavînd nicidecum ceva dezlegat (ἀπόλυτον) și despărțit de dumnezeirea unită cu ea după ipostas [14]. Căci Cuvîntul cel mai presus de ființă, însușindu-Și (substanțializînd) pentru noi ființa noastră, a unit cu afirmarea firii negarea prin depășire a atributelor ei naturale și S-a făcut om, unind modul cel mai presus de fire al felului de a exista cu rațiunea existenței firii. Aceasta ca să adeverească, pe de o parte firea, ca neprimind în noutatea modurilor nici o prefacere în ce privește rațiunea ei, iar pe de alta să arate puterea suprainfinită ca făcîndu-se de asemenea cunoscută în săvîrșirea celor contrare. Căci prin puterea Sa El a făcut pătimirile (neputințele) firii fapte ale voinței Sale, nu cum sînt la noi efecte ale necesității naturale. Pentru că, invers de cum e la noi, a arătat elementul pătimitor, aflător în noi prin fire, mișcat în Sine de libertatea voii, pe cînd în noi el obșnuiește să miște voia [15]. Aceasta

14. Unirea celor contrare se arată nu numai în formarea trupului real, dar în mod mai presus de cel natural, ci și în calitatea de Maică și de Fecioară a Născătoarei de Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu întrupîndu-Se a respectat rațiunea firii omenești, dar a înnoit modul venirii ei la existență. Păstrarea rațiunilor firilor Lui și a lucrărilor lor se îmbină cu unirea lor, datorită unității de ipostas a Celui ce le unește în Sine și lucrează prin ele. La urma urmelor toate se reduc la El ca ipostas. Din El provin rațiunile celor distincte de firea și de lucrarea lui dumnezeiască și modul lor de a lucra. Pentru ce nu le-ar putea uni și n-ar putea lucra prin ele într-un mod mai unitar? Între firea omenească creată și firea dumnezeiască din care cea dintîi își ia puterea existenței nu e o contrazicere care să facă imposibilă unirea lor fără confuzie și Cel ce Se folosește distinct de lucrarea fiecăreia din ele de ce nu S-ar putea folosi și de o unire mai intimă a lucrărilor lor? De ce n-ar fi putut uni rațiunea firii create cu un mod nou, «mai presus de fire», în ce privește aducerea ei la existență?

15. Afectele intrate în firea noastră după cădere au devenit, din necesități ale firii (din semne ale slăbirii ei), fapte ale voinței în Hristos. El Și le-a însușit de bunăvoie. S-a coborît la ele și a acceptat suportarea lor prin voință ca să le biruiască. Coborîrea și puterea coincid la El. A acceptat firea așa cum a ajuns ea după păcat, ca să o înalțe prin însăși coborîrea Sa benevolă. Prin aceasta ne dă și nouă putere de a le suporta voluntar, punînd stăpînire asupra lor. Ne-a dat putere de a le suporta smerindu-ne, sau ascultînd de Dumnezeu. Firea noastră nu e condamnată la o subordonare de nebiruit sub aceste necesități. Ea își poate recîștiga libertatea ajutată de Dumnezeu cel coborît la ea cu voia. Fiul lui Dumnezeu a creat-o pentru libertate și tot El aduce în ea, unind-o cu ipostasul Său divin, din nou libertatea. Dar nu o aduce la libertate fără un efort al ei de a redeveni liberă, ci recîștigîndu-și puterea libertății prin smerirea față de Dumnezeu.

explicînd-o învăţătorul în cele următoare zice: «Cine ar mai putea aminti şi celelalte care sînt foarte multe? Cel ce ar privi dumnezeieşte prin ele ar cunoaşte mai presus de înţelegere că şi cele ce se afirmă despre omenitatea lui Iisus au înţelesul unei negaţii în sens de depăşire». Căci Cuvîntul cel mai presus de fiinţă, primind prin zămislirea cea negrăită toate ale firii împreună cu firea, nu avea nici un atribut omenesc, afirmat prin raţiunea naturală, care să nu fie şi dumnezeiesc, adică negat prin modul cel mai presus de fire. Dar cunoştinţa acestora e mai presus de înţelegere; ca una ce nu poate fi demonstrată, e percepută numai de credinţa celor ce venerează sincer taina lui Hristos.

Înţelesul concentrat al acestei taine, redîndu-l, învăţătorul zice: «De fapt, ca să spunem pe scurt, nu era nici om», deoarece era prin fire slobod de necesitatea firii, nefiind supus legii naşterii, proprie nouă. Dar, «nu pentru că n-ar fi fost om», căci era cu adevărat om, după întreaga fiinţă, purtînd atributele noastre naturale, «ci pentru că fiind dintre oameni», ca unul ce era de o fiinţă cu noi, fiind ceea ce sîntem şi noi, om după fire, «era dincolo de oameni», prin noutatea modurilor, circumscriind firea [16], ceea ce nu putem face noi. «Şi cu adevărat S-a făcut om mai presus de om», unind întreolaltă în chip neştirbit modurile mai presus de fire şi raţiunile cele după fire. Astfel celor ce le era cu neputinţă să se împreune, S-a făcut El, Căruia nimic nu-I este cu neputinţă, unire adevărată, nelucrînd prin nici una din cele două, al căror ipostas era, în mod separat de cealaltă, ci mai degrabă adeverind prin fiecare pe cealaltă. Căci fiind amîndouă cu adevărat, ca Dumnezeu mişca propria Sa omenitate, iar ca om manifesta propria Sa dumnezeire. Ca să spun aşa, pătimea dumnezeieşte, căci pătimea de bunăvoie, odată ce nu era simplu om, şi săvîrşea minuni omeneşte, căci le săvîrşea prin trup, odată ce nu era Dumnezeu gol (γυμνός). Încît patimile Lui erau mi-

16. În sensul acesta se poate spune despre Iisus că nu era om, dar în sens de depăşire, ca unul ce era mai presus de om, sau de necesitatea afectelor şi a păcatului, sau ca unul ce a revenit la starea de om adevărat, liber de necesităţi, prin noutatea modului. El a pus hotare firii ca entitate supusă unor necesităţi. Ea nu mai are o putere rigidă asupra noastră. Ea devine flexibilă pentru acţiunea noastră, care reprezintă modul nou de a ne folosi de ea, mod adus de Hristos. Unind raţiunea firii cu modul mai presus de fire al activării ei, El a păstrat raţiunea firii, dar a ridicat-o în planul flexibil al libertăţii, a făcut-o să nu se mai simtă singură, de sine, ci invadată de puterile dumnezeieşti. Nu mai are atotputernicie asupra omului. Omul e liber faţă de ea. Dar e liber faţă de o fire căzută. El se poate realiza ca om adevărat, creat pentru largul infinităţii dumnezeieşti, plin de nenumărate posibilităţi. În cap. 6 din această scriere sfîntul Maxim explică «circumscrierea» ca «îmbrăţişare mîntuitoare» a firii noastre de către Fiul lui Dumnezeu în aşa fel că ea nici nu mai vrea să se cunoască din ea însăşi, ci din Cel ce o îmbrăţişează (o circumscrie). A se vedea aceasta şi la nota 33. Circumscrierea trupului lui Hristos, cu toată prezenţa dumnezeirii în el, au susţinut-o şi apărătorii icoanelor împotriva iconomachilor. (A se vedea: Pr. D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie în disputa din sec. 8—9,* în «Studii teologice», nr. 1—4, 1979). Circumscrierea firii înseamnă pe de o parte că natura umană nu e realitatea infinită supremă, pe de alta că e învăluită de dumnezeirea infinită a lui Hristos, devenind un transparent al aceleia.

nunate fiind înnoite prin puterea dumnezeiască, cea după fire, a Celui ce pătimea, iar minunile Lui era pătimite, fiind săvîrşite prin puterea pătimitoare, cea după fire, a trupului celui ce le săvîrşea [17]. Aceasta ştiind-o învăţătorul, zice : «În sfîrşit, săvîrşea cele dumnezeieşti, nu ca Dumnezeu», adică nu numai dumnezeieşte, despărţite de trup, căci nu era numai mai presus de fiinţă ; «nici cele omeneşti, ca om», adică nu numai trupeşte, despărţite de dumnezeire, căci nu era numai om ; «ci întrucît era Dumnezeu înomenit, ne-a arătat vieţuirea printr-o lucrare nouă teandrică». Şi de fapt Iubitorul de oameni, făcîndu-Se cu adevărat om prin asumarea trupului însufleţit mintal şi în baza unirii neîmpiedicate înomenindu-Şi lucrarea dumnezeiască prin unitatea de viaţă (τῇ συμφυιᾷ) cu cea omenească, a împlinit iconomia cea pentru noi în mod teandric, adică lucrînd deodată dumnezeieşte şi omeneşte, atît cele dumnezeieşti cît şi cele omeneşti, sau, mai limpede spus, manifestînd deodată o lucrare dumnezeiască şi omenească.

5 e. Deci înţeleptul acesta afirmînd, prin negarea despărţirii celor dumnezeieşti de cele omeneşti, unirea lor, nu a ignorat deosebirea dintre ele. Căci unirea, înlăturînd despărţirea, nu desfiinţează deosebirea. Iar dacă modul unirii salvează raţiunea deosebirii, e o perifrază expresia Sfîntului, care indică printr-o numire adecvată lucrarea îndoită a lui Hristos cel îndoit după fire, odată ce prin unire nu se ştirbeşte după fire şi calitate în nici un fel raţiunea fiinţială a celor unite. Deci prin negarea extremelor nu afirma ceva mijlociu, cum cred unii [18]. Căci nu

17. Nelucrînd separat prin nici una din cele două firi, căci nu se putea separa ca ipostas unificator de nici una, adeverea prin fiecare pe cealaltă. Prin firea omenească făcea vădită pe cea dumnezeiască, deşi nu era nici un gol în firea omenească prin care să răzbească la vedere descoperită cea dumnezeiască. Omenescul acoperea dumnezeirea Lui în întregime cu întregimea lui, dar în întregimea omenescului se străvedea dumnezeiescul, căci era un omenesc biruitor al păcatului şi liber de neputinţele necesităţii în asumarea liberă a acestor slăbiciuni. Făcea şi minuni, care arătau şi mai mult dumnezeirea, dar le făcea omeneşte, căci dumnezeirea nu se arăta în nici o lucrare a ei în mod descoperit. Dumnezeirea lucra minunile prin Duhul, Care Se arăta biruitor în acceptarea coborîrii depline, a renunţării la o aşa zisă umanitate, care de fapt era subumană. Înseşi pătimirile erau minunate prin modul lipsit de orice grijă de Sine în care le suporta şi minunile erau pătimite căci apăreau din ascultarea şi pătimirea liberă în care nu se mai simţea deloc omenescul, ca un zid de piatră între el şi Dumnezeu.

18. Unirea atît de strînsă între lucrarea dumnezeiască şi lucrarea sau pătimirea omenească e numită de Dionisie Areopagitul «lucrare teandrică». Nu e nicicînd vreo despărţire între o lucrare şi alta, dar nedespărţirea nu e una cu contopirea. Lucrarea dumnezeiască e înomenită prin unirea ei intimă cu cea omenească. Expresia «lucrare teandrică» ne păzeşte de ideea că unirea celor două lucrări ar produce o lucrare mijlocie. Firile nu se pot suprima prin contopire. Dumnezeu nu a creat firea omenească pentru ca să o contopească apoi în firea Sa. Ea e respectată de El pentru veci. Deci şi lucrarea ei, pe care ea a primit-o prin creaţie, nu prin vreo cădere oarecare în sens origenist. În aceasta stă taina neînţeleasă a concrescenţei (συμφυΐας) fără contopire a celor două firi şi lucrări. Lucrarea dumnezeiască se înomeneşte şi cea omenească se îndumnezeieşte în unirea lor, dar nici una nu-şi pierde caracterul ei. În acest caz n-ar avea loc nici înomenirea lui Dumnezeu, nici îndumnezeirea omului. Unirea între Dumnezeu şi om nu produce o entitate intermediară. Iubirea uneşte pe cei ce se iubesc şi-i face să se imprime unul de chipul celuilalt, dar nu-i contopeşte.

e ceva mijlociu în Hristos ,afirmat prin negarea extremelor. Dacă a numit «nouă» lucrarea teandrică, aceasta e pentru că ea caracterizează taina cea nouă, a cărei rațiune este modul negrăit al unirii lor (τῆς συμφυΐας). Căci cine a cunoscut cum Se întrupează Dumnezeu, rămînînd Dumnezeu? Și cum rămînînd Dumnezeu adevărat este totodată om adevărat, arătîndu-Se pe Sine, ca fiind cu adevărat amîndouă într-o subzistență naturală și prin fiecare din ele arătînd pe cealaltă, neschimbîndu-Se prin nici una din ele? Acestea numai credința le cuprinde, cinstind prin tăcere pe Cuvîntul, Căruia nu-I corespunde prin fire nici o rațiune a celor create,

Iar dacă a numit-o «teandrică», aceasta nu pentru că e simplă, nici pentru că e un lucru compus, sau pentru că e numai a dumnezeirii goale prin fire, sau numai a omenității simple, sau pentru că e un atribut al unei firi compuse ce se află la mijlocul unor extreme, ci pentru că ea corespunde Dumnezeului întrupat, adică înomenit în mod deplin. Și iarăși nu e una, cum cred unii, pe motiv că nu s-ar putea înțelege altfel expresia «nouă» (lucrare teandrică) decît ca «una». Căci «noutatea» înseamnă calitate, nu cîtime. Altfel ar atrage după sine în chip necesar și o singură fire de felul acesta. Dacă definiția oricărei firi o constituie rațiunea lucrării ei ființiale, cel ce n-ar spune că aceasta e îndoită ar admite mituri cu centauri. Și apoi dacă ar fi așa, cel ce ar fi astfel avînd o singură lucrare — și aceasta, naturală — cum ar putea săvîrși cu ea minunile și patimile, care se deosebesc întreolaltă prin rațiunea firii, fără să urmeze nici o privațiune absenței unei capacități a firii? Căci nici una din existențe nu poate înfăptui prin una și aceeași lucrare cele contrare, fiind ținută în marginile definiției și ale rațiunii firii. De aceea nu e permis a spune că în Hristos e simplu o singură și naturală lucrare a dumnezeirii și a trupului, dacă dumnezeirea și trupul nu sînt, după calitatea naturală, unul și același lucru. Căci în acest caz ar fi și o singură fire, iar Treimea ar deveni pătrime. Fiindcă nici după fire, nici după putere, nici după lucrare, nu S-a făcut, zice, una cu trupul. Pentru că prin nimic din ce e Fiul una cu Tatăl și cu Duhul Sfînt pentru ființa cea una, nu S-a făcut una cu trupul din pricina unirii, chiar dacă l-a făcut pe acesta prin unirea cu Sine de viață făcător, deși prin fire era muritor. Căci altfel S-ar fi arătat ca fiind de o fire schimbăcioasă și schimbînd ființa trupului în ceea ce nu era, iar unirea făcîndu-l una după fire. Deci lucrarea teandrică să o înțelegem cum s-a arătat. Viețuind potrivit cu ea, pentru noi nu pentru Sine, a înnoit firea prin cele mai presus de fire. Căci viețuirea (πολιτεία) este viața trăită după legea firii. Iar Domnul, fiind îndoit în fire, pe drept cuvînt S-a arătat avînd o viață corespunzătoare legii dumnezeiești și omenești, îmbinată într-una (συγκεκροτημένον),

fără contopire ; o viață nouă și ea, nu numai fiindcă era străină și uimitoare celor de pe pămînt și necunoscută încă firii celor create, ci și fiindcă era modul lucrării noi a Celui ce viețuia în formă nouă.

Pe aceasta a numit-o poate teandrică cel ce a inventat un nume potrivit acestei taine, ca să arate modul comunicării de pe urma unirii negrăite. Căci comunicarea aceasta trece, prin reciprocitate, atributele naturale ale fiecărei părți din Hristos celeilalte, fără prefacerea și contopirea unei părți în cealaltă, în ce privește rațiunea firii. Puterea tăietoare a sabiei înroșite în foc devine putere arzătoare, și puterea arzătoare, putere tăietoare. Căci precum s-a unit focul cu fierul, așa s-a unit și puterea arzătoare a focului cu puterea tăietoare a fierului, și fierul a devenit arzător prin unire cu focul, iar focul tăios, prin unirea cu fierul, dar în nici un fel nu pătimește nici una vreo prefacere în cealaltă prin comunicare de pe urma unirii, ci fiecare rămîne, și după primirea însușirii de la partea cu care s-a unit, necăzută de la însușirea cea proprie după fire. Așa și în taina dumnezeieștii întrupări, dumnezeirea și omenitatea s-au unit după ipostas, fără să iasă nici una din lucrarea sa naturală din cauza unirii, dar în același timp fără să aibă după unire desfăcută lucrarea ei și distinctă de cea a firii cu care s-a unit și cu care subzistă împreună. Căci în toată puterea de activitate a dumnezeirii Sale, Cuvîntul întrupat a avut, în baza unirii nedesfăcute, întrepătrunse (συμφυῖσαν), toată puterea pătimitoare a omenității Sale. Astfel Dumnezeu fiind, săvîrșea omenește minunile, împlinindu-le prin trupul prin fire pătimitor, și om fiind suporta dumnezeiește patimile firii, făcînd aceasta cu putere dumnezeiască. Mai bine zis le împlinea și pe unele și pe altele în chip teandric, ca Cel ce era deodată Dumnezeu și om [19]. Prin patimi ne-a redat pe noi nouă înșine, arătîndu-ne ce-am devenit, iar prin minuni ne-a dat pe noi Sie Însuși, dacă devenim ceea ce ne-a arătat [20]. Și prin amîndouă ne-a confirmat adevărul celor din care, în

19. Expresia «lucrare teandrică» nu exprimă o lucrare unică a unei firi compuse din cea dumnezeiască și cea omenească, căci noutatea ei exprimă o calitate, nu o cîtime, deci nu o singură lucrare. Dacă sînt două firi, trebuie să admitem și două lucrări unite prin ipostasul unic care le săvîrșește. Dacă ar fi o singură lucrare, cum ar săvîrși Hristos prin ea minuni, suportînd în același timp prin ea patimile ? Deci suferirea pătimirilor este și ea teandrică, cum e și săvîrșirea minunilor. Dacă s-ar socoti că e o singură lucrare, s-ar socoti că e și o singură fire, căci nu există fire fără lucrare. Ar fi o fire rezultată din contopirea celor două firi. Și în acest caz în Sfînta Treime ar apărea o a patra persoană cu o fire deosebită, sau persoana aceasta, identică cu Fiul cel întrupat, ar înceta să mai fie o persoană dumnezeiască nemaiavînd o fire dumnezeiască.

20. Unul și același Hristos prin pătimirile pe care le-a biruit ne-a redat pe noi nouă înșine, scoțîndu-ne din robia lor și făcîndu-ne stăpîni peste ele, sau liberi ; iar prin minuni ne-a dat pe noi Lui, ne-a făcut să ne unim cu El, ridicîndu-ne la o viață în Dumnezeu, ducînd pînă la capăt mîntuirea noastră. Prin patimi ne-a arătat ce am devenit, eliberîndu-ne de patimi ; prin minuni ne-a arătat ce putem deveni și noi în viața viitoare, dacă mergem mai departe de la eliberarea de păcat la slăbirea afectelor prin unirea cu Cel care a înviat.

care și care era, ca singur adevărat și credincios, voind să-L mărturisim drept ceea ce este!

Pe Acesta avîndu-L modelat în lăuntrul Vostru, Voi cei sfințiți în cuvînt și viață, vă rog să-I imitați îndelunga răbdare, ca primind prezenta scriere, să vă arătați judecători blînzi ai celor cuprinse, biruind prin împreună pătimire lunecările slugii voastre, care nu așteaptă decît această răsplată a ascultării sale. Și faceți-vă mijlocitori ai împăcării mele cu El, înfăptuind pacea care întrece orice minte, a cărei Căpetenie este Însuși Mîntuitorul, Cel ce slobozește pe cei ce se tem de El de tulburarea patimilor prin deprinderea făptuitoare. Căci El e Părintele veacului viitor, născînd în Duh prin dragoste și cunoștință pe cei ce vor completa lumea de sus [21]. Lui I se cuvine slava, mărirea și stăpînirea, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfînt în veci. Amin!

---

21. Lumea de sus, care e completată de cei născuți în Duh de Hristos, e lumea celor eliberați de patimi. Ei sînt născuți de Hristos ca de Cel întîi născut la viața liberă de patimi și de afecte, la viața adevărată nepieritoare, sau nestricăcioasă. Ei formează lumea Duhului Sfînt, pentru că în ei locuiește Duhul libertății. Lumea aceea completată poate fi și lumea îngerilor liberi de patimile trupului. Dar poate fi și lumea unei vieți îmbogățite în cunoștință și în iubire de fiecare persoană înduhovnicită, căci fiecare aduce aportul ei la această îmbogățire. Ea trebuie să nu fie alcătuită nici dintr-un număr indefinit, nici din prea puțini. Douăzeci de frați într-o familie reprezintă o bogăție spirituală mai mare decît doi frați; dar un număr indefinit de frați e un număr prea mare pentru familiaritatea unei comunicări continue. Sfîntul Grigorie de Nyssa spune undeva că sfîrșitul lumii va veni cînd se va completa numărul celor ce vor face parte din lumea de sus.

Toate locurile de pînă aci (din prima parte din *Ambigua*) afirmă asumarea omenescului deplin de către Fiul lui Dumnezeu. Iar în tîlcuirea lor sfîntul Maxim aduce diferite temeiuri pentru dovedirea lucrării omenești în firea omenească asumată de Fiul lui Dumnezeu. Mai mult, insistă asupra faptului că numai prin această lucrare și pătimire Hristos a curățit firea noastră de caracterul ei pătimitor (de afecte), dîndu-ne exemplu să împlinim și noi ceea ce putem împlini și iertîndu-ne prin ceea ce a făcut peste puterea noastră, dar tot prin ea. Prin aceasta a arătat că lucrarea sau mișcarea firii omenești nu e păcătoasă în mod necesar, conform origenismului. Fiul lui Dumnezeu a putut face aceasta pentru că a luat caracterul nostru pătimitor de după păcat, dar n-a luat și împătimirea, a luat urmările păcatului, dar nu păcatul însuși, cum socoteau origeniștii că ar fi făcut Hristos dacă ar fi luat lucrarea omenească. După sfîntul Maxim chiar prin minuni se adeverește existența lucrării omenești în Hristos, căci nici una din cele două lucrări din Hristos nu se săvîrșește fără cealaltă. Cum ar săvîrși Hristos minunile fără să asocieze lucrarea prin trup la lucrarea Sa dumnezeiască?

PARTEA A DOUA

CĂTRE IOAN, ARHIEPISCOPUL CYZICULUI, MAXIM, BUCURIE ÎN DOMNUL!

Toţi îi laudă, şi poate pe drept cuvînt, din pricina iubirii de învăţătură, pe cei ce doresc cu mai multă rîvnă cele bune şi pe cei ce se străduiesc cu mai multă sîrguinţă în cunoaşterea lor, pentru faptul că vin la dascălii cei mai buni şi ai celor mai bune, şi prin întrebări primesc, fără să se ruşineze, cunoştinţa şi ştiinţa lucrurilor pe care nu le cunosc, eliberîndu-se de neştiinţa şi de defăimarea ce le vine de pe urma lor.

Dar pe Voi ce cuvînt V-ar putea lăuda după merit? Sau ce om va fi în stare să îmbrăţişeze măcar cu gîndul mărimea virtuţii Voastre? Căci sînteţi păstor cercat al oilor cuvîntătoare şi ştiţi să le aduceţi spre staulul de sus prin sunete de fluier duhovnicesc, ca unul ce aţi luat mai înainte cunoştinţa tainică, altora inaccesibilă, a celor dumnezeieşti, prin care îndreptaţi cu pricepere cîrma Bisericii lui Hristos, ce Vi s-a încredinţat după vrednicie, ca pe a unei corăbii ce poartă povara credinţei şi podoaba vieţii celei după Dumnezeu, spre limanul voii dumnezeieşti, nevătămată de ispitele de pe marea vieţii. Cu toate acestea nu socotiţi lucru nedemn să întrebaţi, despre lucrurile ce Vă sînt cunoscute şi al căror tîlcuitor sînteţi rînduit de Dumnezeu, nu numai pe cei mai înţelepţi, dacă undeva este cineva mai înalt ca Voi în cunoştinţă, ci şi pe cei ce nu sînt vrednici de nimic, ba chiar sînt lipsiţi de experienţa oricărei învăţături, în credinţa că veţi afla ceva însemnat şi de la cei neînsemnaţi. De aceea, primind şi eu cinstita Voastră epistolă, care-mi porunceşte să Vă trimit în scris înţelesul fiecărui pasaj, pentru Voi tainic, din cuvîntările sfîntului Grigorie Teologul, aşa cum s-a lămurit cînd le-am studiat împreună, V-am admirat pe drept cuvînt, pentru virtutea Voastră şi am lăudat strălucirea şi înălţimea smereniei Voastre, vrednice de Hristos. Mai bine zis, am lăudat pe Domnul slăvit în tot felul prin Voi şi în Voi, care V-a făcut pe voi şi V-a hărăzit puterea de a Vă face vrednic de El şi a arăta prin fapte şi prin adevăr această putere înfrumuseţată cu atributele Lui, pînă şi mie, celui mic şi de nimic vred-

nic, celui neînvăţat şi gol de orice virtute şi cunoştinţă. Văzîndu-Vă deci cum V-aţi smerit, m-am silit după putere să primesc porunca Voastră, de dragul Vostru nemaigîndindu-mă că voi fi socotit lipsit de smerenie de către cei mulţi. Căci şi Voi dăruiţi celui ce aşteaptă să primească răsplata prea iubită şi prea plăcută a ascultării lui, rugăciunile Voastre stăruitoare, ca Hristos Dumnezeu, ajutorul ce stă gata pentru toţi cei ce se tem de El, să Se facă însoţitor cuvîntului meu, mai bine zis să-mi dea, ca Cel ce e Cuvîntul ,tot cuvîntul Său, pentru a grăi totul cu evlavie.

Iar pe Voi care citiţi, Vă rog să nu aşteptaţi de la mine o rostire împodobită, neavînd cuvinte frumoase la auz şi neştiind să le fac să răsune în perioade cu grijă întocmite. Căci nepricepîndu-mă în astfel de învăţături şi neavînd experienţă în astfel de lucrări, voi socoti lucru mare şi scump, de voi putea înfăţişa în chip apropiat cugetarea acestui sfînt şi mare dascăl, fie măcar şi într-o expunere coborîtă fără să folosesc o exprimare bogată în explicări. Căci teologul acesta, precum ştiţi, fiind scurt la cuvînt şi adînc la înţeles, sileşte pe cel ce vrea să redea mai simplu intenţia lui, chiar dacă e mare orator şi filosof, să se întindă mult. Dar mai ales pe mine, atît de nepriceput. Dar dacă rîvna iubirii de Dumnezeu V-ar mişca pe Voi să treceţi cele scrise într-o expunere mai scurtă şi mai armonioasă, sau chiar să îndreptaţi tot înţelesul arătîndu-l mai înalt, veţi lua ca plată desăvîrşită rugăciunile acestui purtător-de-Dumnezeu către Stăpînul tuturor, ca unul ce n-aţi suferit să fie cugetările lui dumnezeieşti şi mai presus de fire coborîte în expuneri nereuşite şi inferioare.

Deci, dînd ascultare epistolei Voastre, am pus în scris înţelesul fiecărui pasagiu, rugîndu-Vă să fiţi judecător blînd şi iubitor al celor spuse.

6. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Am grijă de mine ca de un împreună-lucrător şi nu ştiu cum să fug de răscoală, sau cum să nu cad de la Dumnezeu, îngreuiat de lanţurile care mă trag sau mă ţin la pămînt» (Cuvîntare despre iubirea de săraci,* cap. 7 ; P.G. 35, col, 865).

Acest fericit bărbat n-a înţeles acelaşi lucru prin «a fi tras» şi «ţinut». Să ţii seama de aceasta, prea încercate, dacă te străduieşti să înţelegi ceva demn de cugetarea lui înaltă. Căci ar apărea ca unul ce foloseşte vorbe de prisos şi nu leagă un înţeles de cuvinte, dacă nu admitem că pune în fiecare cuvînt sensul cuvenit, ştiind astfel să călăuzească în tot felul pe învăţăcei spre cele atotbune şi folositoare. Nu face deci aşa. El dă fiecărui sens înţelept cuvîntul potrivit şi în fiecare

cuvînt înalt pune un înţeles şi mai înalt, ca ceea ce e înalt să se vestească prin ceva tot înalt şi astfel să se descopere întrucîtva, prin amîndouă, măreţia unui adevăr necunoscut mai înainte celor mulţi.

Ca să se facă mai lămurită întreaga enigmă a celor spuse, vom lua în cercetare înseşi cuvintele fericitului: «Am grijă de mine, zice, ca de un împreună lucrător, şi nu ştiu cum să fug de răscoală, sau cum să nu cad de la Dumnezeu, îngreuiat de legăturile ce mă trag sau mă ţin la pămînt». Spunînd aceasta , nu vorbeşte desigur despre sine, ci prin sine despre ceea ce-i comun omenescului, ştiind că tot cel ce iubeşte mîntuirea stăruie sau în făptuire sau în contemplaţie. Căci fără virtute şi cunoştinţă n-a putut nciodată nimenea să dobîndească mîntuirea. Deci dacă m-am făcut, zice, unul dintre cei ce şed lîngă Dumnezeu prin contemplaţie şi se desfată de frumuseţea fericită, dobîndind cu desăvîrşire pacea şi sfinţenia, ca unul ce m-am făcut pe mine însumi simplu pentru Dumnezeu, prin unitatea neîmpărţită a dispoziţiei voinţei mele, mi-am imprimat după cuviinţă raţiunea în puterile iraţionale ale sufletului şi le-am închinat şi supus pe acestea prin raţiune minţii. E vorba de iuţime şi de poftă, dintre care pe cea dintîi a prefăcut-o în iubire, iar pe cea de a doua în bucurie. Căci e propriu bucuriei să salte cu cuviinţă dumnezeiască şi să se veselească, cum sălta în pîntece Ioan, marele Înaintemergător şi vestitor al adevărului, sau împăratul David, cînd a dat locaş de odihnă chivotului lui Israel.

Pentru că în pîntece sîntem şi noi şi Dumnezeu-Cuvîntul, Făcătorul şi Stăpînul tuturor, cît ne aflăm în starea vieţii de aici (deşi e greu cuvîntul şi neobişnuit celor morţi, dar e adevărat). Căci Acesta Se întrezăreşte în mod neclar, ca din pîntece, şi abia licărind în lumea aceasta sensibilă şi aceasta numai celor ce văd în duh ca Ioan, iar noi străvedem Logosul (Raţiunea) ascuns în făpturi, numai în parte, din învelişul nostru material, ca dintr-un pîntece. Şi aceasta numai dacă avem parte de harurile lui Ioan. Căci în comparaţie cu slava negrăită a veacului ce va să fie, cu strălucirea şi cu ceea ce are propriu acel veac, viaţa de acum, învăluită de întuneric, nu se deosebeşte întru nimic de un pîntece, în care pentru noi, cei prunci la înţelegere, a primit să ducă o existenţă de prunc şi Dumnezeu-Cuvîntul din iubirea Sa de oameni, cu toate că e desăvîrşit şi mai mult ca desăvîrşit [22].

22. Cît sîntem în trupul şi în lumea sensibilă de aici, nu vedem clar raţiunea complexă a trupului şi raţiunile depline ale lucrurilor şi deci nu vedem nici pe Logosul sau pe Cuvîntul aflat în ele ca într-un pîntece, ca un Cuvînt care a pus în ele raţiunile sau cuvintele Sale şi stă la temelia lor. Dar nu vedem nici în propria noastră raţiune sau în ipostasul nostru, de cuvînt cuvîntător, în mod clar, chipul supremei Raţiuni sau al Cuvîntului cuvîntător, Care ne-a creat şi ne susţine şi pe noi ca o astfel de raţiune sau cuvînt. Eu sînt pe de o parte chipul Raţiunii sau al Cuvîntului cuvîntător, pe de alta, un alt Ioan Înaintemergătorul care vede în lume ca într-un pîntece pe Cuvîntul şi saltă la cunoaşterea prezenţei Lui în acest pîntece.

Deci dacă, precum s-a spus, am devenit astfel, și am atins, pe cît e cu putință ființelor umane în această viață, cea mai înaltă culme dumnezeiască, dar neglijez deprinderea viețuirii deiforme, aplecîndu-mă de bunăvoie spre mîngîierile trupului, am fost tras de povara lanțurilor, adică de griji, și am căzut de la Dumnezeu, întorcînd grija și căutarea, care trebuie să se îndrepte numai spre împărăția cerurilor, spre ceea ce nu-i îngăduit, adică spre viața pămîntească, și răbdînd să fiu dus de simțuri în loc de a fi dus cu mintea spre Dumnezeu.

Iar dacă sînt înarmat prin făptuire pentru lupta împotriva patimilor, dar încă n-am scăpat deplin de cursele vrăjmașilor ce vor să mă prindă prin ele și îngădui trupului mîngîieri fără dreapta-socoteală, e vădit că sînt reținut de el, ca unul ce am ales afecțiunea față de el, în loc să aleg despărțirea de el prin virtute.

Deci e tras contemplativul, ajuns la o detașare de trup prin deprindere, cînd neglijează vederile dumnezeiești, și e reținut făptuitorul care se luptă cu trupul, cînd cedează în lupta față de el și alege în locul ostenelilor pentru virtute, care e libertatea sufletului, robia patimilor [23].

Pe drumul spre cunoașterea mea ca rațiune mai vădită, deci ca chip al Logosului, sau al cunoașterii mai vădite a Logosului care a pus rațiunile sau cuvintele Sale în raționalitatea lumii, eu trebuie să imprim rațiunea mea în mînie și în poftă, ca puteri iraționale ale sufletului, și să le prefac în iubire și dorire de cele bune, adunîndu-le în mintea ce se scufundă în intimitatea lui Dumnezeu.

Pe măsură ce se impune în mine mai mult rațiunea, pe măsură ce cuvîntul meu își regăsește mai mult funcția comunicantă, neînșelătoare a celorlalți și neînchizătoare a mea în izolarea proprie, și pe măsură ce descopăr mai mult raționalitatea lumii sau cuvintele ce mi le spune prin ea Logosul sau Cuvîntul dumnezeiesc, nerămînînd alipit de suprafața lumii și a trupului ce-mi satisface doar o sensibilitate nerațională, pe măsură ce văd în semenii mei mai mult chipurile ipostaziate ale Cuvîntului cuvîntător, care apelează la răspunsul meu, Logosul sau Cuvîntul dumnezeiesc iese mai mult la lumină din pîntecele lumii, al propriei mele persoane și al celorlalte persoane.

23. Pe drumul indicat descris mai sus sînt două etape principale: cea a făptuirii, prin care omul se curățește de patimi și imprimă în viața sa virtuțile ca deprinderi raționale, și cea a contemplației, sau a vederii clare a Logosului. Sfîntul Maxim cunoaște trei puteri ale sufletului: rațiunea, iuțimea și pofta. Iar deasupra lor este mintea. Mai bine zis rațiunea este puterea de cunoaștere analitică, distinctivă a minții, pe cînd iuțimea și pofta sînt puterile ce leagă sufletul fie de trup, fie de planul mai presus de fire care se deschide minții. Mintea e cea care intuiește neanalitic întregurile și cele mai presus de lumea văzută. Rațiunea frînează iuțimea și pofta și le supune minții. Cînd rațiunea nu face aceasta, frînarea acestora de către ea rămîne fără sens. Cînd a reușit prin făptuire să supună aceste puteri minții, dobîndind o voință nedivizată între bine și rău, omul credincios s-a ridicat la treapta unei contemplații netulburate pline de simțire curată. Deci aceasta nu înseamnă o desființare a iuțimii și a poftei, ci o ridicare a celei dintîi la nivelul unei continui și profunde iubiri a adevăratului Bine, și la o bucurie curată de el. Iuțimea nu se mai aprinde alternativ de insuccese trecătoare; nici pofta nu se mai bucură de satisfacții trecătoare și superficiale.

După sfîntul Maxim iuțimea sau puterea irascibilă a sufletului și pofta sau puterea lui profitoare nu sînt rele în ele însele, și de aceea ele pot fi convertite în forțe ale binelui. «Afectele devin bune în cei ce se străduiesc, și anume, atunci cînd desfăcîndu-le cu înțelepciune de lucrurile trupești, le folosesc spre cucerirea bunurilor cerești. De pildă, pofta o pot preface în mișcarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești; plăcerea, în bucurie curată pentru conlucrarea de bună-voie a minții, cu darurile dumnezeiești» *(Quaest. ad Thalasium* I; P.G. 90, 296). Trupul poate fi pus în slujba acestor năzuințe. De aceea în Noul Testament se desființează tăierea-împrejur. Omul trebuie să

7. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Ce vrea înțelepciunea cu mine și care este taina cea mare ? Oare nu vrea ca noi, care sîntem partea lui Dumnezeu și am curs de sus, să privim în lupta noastră cu trupul pururea spre El, și neputința legată de noi să ne fie pedagog spre vrednicie, ca nu cumva să ne mîndrim din pricina vredniciei și fălindu-ne să disprețuim pe Făcător ?»* (Din *Cuv. 14 despre iubirea de săraci,* cap. 7 ; P.G. 35, 863 C).

Unii, citind aceste cuvinte și neașteptînd, precum se pare, nici o răsplată pentru osteneala căutării adevărului, se refugiază în învățăturile ușoare ale dogmelor elinești, ce le oferă multe prilejuri de fantezie. Ei spun că — după părerea lor — prin aceste cuvinte învățătorul ne dă să înțelegem unitatea de odinioară a ființelor raționale, potrivit căreia fiind de o fire cu Dumnezeu (συμφυεῖς), în El aveam petrecerea și locuința ; apoi ivindu-se mișcarea și împrăștiindu-se din aceasta în chip variat ființele raționale, L-au silit pe Dumnezeu să facă lumea aceasta corporală, ca să le lege de trupuri spre a le pedepsi pentru păcatele de mai înainte.

Dar ei nu-și dau seama că susțin lucruri imposibile și presupun cele necuvenite, precum va dovedi în continuare rațiunea adevărată.

Dumnezeirea este nemișcată, ca una ce e plinirea tuturor. Dar, tot ce a primit existența din nimic e în mișcare, fiind purtat numaidecît spre o țintă oarecare. Dacă-i așa și dacă tot ce se mișcă încă nu s-a oprit, întrucît nu și-a odihnit puterea mișcării din dorință prin atingerea țintei dorite (căci nimic altceva nu poate opri prin fire pe cel purtat de mișcare, decît lucrul acela, cînd se arată), urmează că tot ce se mișcă nu s-a oprit întrucît n-a ajuns la ultima țintă dorită, pentru că altfel ar însemna că nici ținta aceea spre care sînt purtate toate, arătîndu-se, nu poate opri mișcarea lor.

Deci, dacă aceia susțin că aceasta s-a petrecut cîndva și dacă ființele raționale s-au împrăștiat mișcîndu-se din reședința și petrecerea

---

taie de la sine numai necurăția, răutatea și neștiința și nu altceva al trupului, pentru că nimic din ale trupului «nu și-a luat ființa din aplicarea pătimașă a voii, ci toate își au originea în creațiunea dumnezeiască. Căci chiar nimic din cele proprii firii nu este necurat, avînd pe Dumnezeu drept cauză a lor» (*Op. cit.,* 27, P.G. 90, 360 A). Posibilitatea de convertire a puterilor sufletești iraționale în patimi rele sau în simțiri curate se explică din faptul că ele, spre deosebire de animale în care ele sînt exclusiv forță de apărare și de apetit a biosului, sînt în om inelul de legătură între spirit și trup, sau ele sînt comune trupului și spiritului. Cînd se activează pornind mai mult de la trup, ele sînt iraționale, vehemente și coboară pe om la o viață inferioară. Cînd legătura lor cu rațiunea e mai activă, atunci se dezvoltă mai mult ca iubire și bucurie a spiritului pentru valorile spirituale ale lui.

Sfîntul Maxim cunoaște două faze în înălțarea celui credincios spre Dumnezeu : starea făptuirii sau a dobîndirii virtuților prin fapte, și starea contemplativă care a trecut peste starea făptuirii. Cel aflat în starea făptuirii poate fi reținut mereu în această stare dacă cedează în lupta cu ispitele, iar contemplativul poate fi tras în jos din starea lui, cînd neglijează contemplarea realității divine.

lor în Acela care e ultimul și singurul dorit, voi întreba, ca să nu lungesc vorba, unde e dovada că nu vor trebui să susțină că ființele raționale nu vor suporta cu necesitate aceleași căderi în aceleași situații la infinit? Căci nu e nici o rațiune care să împiedice ca cel ce a putut fi disprețuit o dată prin experiență, să poată fi mereu disprețuit. Dar ce ar putea fi mai jalnic decît a fi purtate astfel ființele raționale și a nu avea și spera nici o temelie nemișcată pentru fixarea lor în bine? [24]

Iar dacă ar spune că pot (să se oprească), dar nu vor, pentru faptul că au experiat și contrariul, în cazul acesta Binele nu va fi dorit de ele pentru el, ca bine, ci pentru contrariul lui, ca unul ce nu e vrednic de iubit prin fire sau în mod direct. Dar tot ce nu e pentru sine bun și vrednic de iubit și atrăgător al întregii mișcări nu e bine în sens propriu. Și de aceea nici nu atrage cu adevărat dorința celor ce se îndulcesc cu el și deci cei ce cugetă astfel trebuie să mulțumească răului că prin el au învățat ce se cuvine și au aflat ulterior că au să se fizexe în bine. Ba trebuie să spună că și facerea le e necesară, odată ce au cunoscut că le e de trebuință, ba chiar că le e mai de folos decît firea, fiindu-le învățătoare, cum zic, spre ceea ce le este de trebuință, ba chiar fiind mai-

24. Capitolul acesta este o masivă respingere a doctrinei platonic-origeniste. Mai întîi se expune în cîteva rînduri această doctrină. După ea ființele raționale sau sufletele au preexistat ca o unitate (henadă) încadrată în Dumnezeu, fiind de o fire cu El. Mișcîndu-se din această unitate, sau împrăștiindu-se, L-au obligat pe Dumnezeu să dea existență lumii corporale pentru a pedepsi sufletele pentru păcatul de mai înainte al împrăștierii lor.

Deci, după această doctrină mișcarea ființelor raționale a început înainte de facerea lumii (γένεσις) corporale. Iar mișcarea este una cu păcatul. Sfîntul Maxim afirmă mai întîi că dacă ființele raționale sînt de o ființă cu Dumnezeu, ele nu s-au putut mișca, pentru că Dumnezeu nu Se mișcă, neavînd ceva mai înalt spre care să Se miște, întrucît e plinătatea tuturor. Numai ceea ce își primește existența din nimic se află în mișcare, pînă ajunge la binele deplin, adică la Dumnezeu. Mișcarea se explică prin dorința de a ajunge la acel bine suprem. Cînd ele ajung la acel bine suprem, mișcarea lor încetează, pentru că dorința lor s-a satisfăcut întru totul. Deci dacă realitățile create sînt în mișcare, înseamnă că ele sînt create și că încă n-au ajuns la binele suprem dorit. Altfel ar însemna că nici acel bine nu poate satisface deplin dorința celor ce se mișcă, deci nu poate opri mișcarea lor.

Propriu-zis, în doctrina platonic-origenistă e implicată o anumită imperfecțiune a lui Dumnezu care nu poate opri cu totul mișcarea celor ce se află în El sau au ajuns la El. Dumnezeul platonic-origenist nu e esențial deosebit de ființele raționale aflătoare în El, sau ajunse în El. E o doctrină panteistă care nu cunoaște pe Dumnezeul absolut în perfecțiunea Lui și ca atare cu totul deosebit de orice altă realitate. Dumnezeul platonic-origenist e o esență de o anumită relativitate, pe care se zbate să o depășească, dar care nu poate trece deasupra unui anumit plafon. De aceea nemișcarea la care au ajuns ființele lîngă acest plafon nu poate fi veșnică. De aici decurge perspectiva unui urcuș al ființelor pînă la plafon și veșnica lor cădere de acolo.

Dumnezeul platonic-origenist își arată relativitatea și în lipsa lui de libertate. El e silit să dea ființă lumii corporale pentru pedepsirea și recuperarea ființelor raționale căzute din el. Propriu-zis, dacă aceste ființe sînt de o fire cu el, prin căderea lor a căzut și o parte din el însuși. Astfel e o luptă în el între ceea ce a căzut și nu a căzut. În lupta aceasta dumnezeu cel necăzut se folosește de răul lumii corporale pentru recuperarea părții lui căzute.

ca a tot ce este mai de preț, adică a iubirii, prin care toate cele făcute de Dumnezeu obișnuiesc să se adune la Dumnezeu, în chip statornic și neschimbat [25].

7 a. Și iarăși : facerea celor făcute de Dumnezeu, inteligibile și sensibile, e cugetată anterioară mișcării. Căci nu poate fi mișcarea înaintea facerii. Pentru că mișcarea e a celor ce au fost făcute, cea inteligibilă a celor inteligibile, cea sensibilă a celor sensibile. Fiindcă nici una din cele ce au fost făcute nu e prin rațiunea ei nemișcată, nici măcar cele neînsuflețite și sensibile, cum au constatat cercetătorii mai sîrguincioși ai lucrurilor. Ei au spus că toate se mișcă fie în linie dreaptă, fie în cerc, fie în spirală. Și toată mișcarea e, după felul ei, sau simplă sau compusă. Deci dacă facerea lucrurilor e cugetată anterioară mișcării lor, mișcarea este cugetată posterioară facerii lucrurilor a căror mișcare este, fiind pentru cugetare ulterioară facerii lor. Pe această mișcare o numesc unii putere naturală ce se grăbește spre ținta sa finală, sau pătimire (πάθη), adică mișcare ce se desfășoară de la ceva spre altceva, avînd ca țintă finală nepătimirea (libertatea de pasiune = τὸ ἀπαθές), sau lucrare activă ce are ca țintă finală pe Cel prin Sine perfect.

Dar nimic din cele făcute nu-și este ținta sa proprie, odată ce nu-și este nici cauză sa, pentru că altfel ar fi nefăcut, fără început și nemișcat, ca unul ce n-ar avea să se miște spre nimic. Cel ce este astfel transcende (ἐκβαίνει) firea celor ce sînt, ca unul ce nu e pentru nimic. Căci definiția lui adevărată, deși pare ciudată, e aceasta : «Ținta finală e cea pentru care sînt toate, dar ea nu e pentru nimic» [26].

---

25. Sfîntul Maxim presupune și explicarea că neoprirea în binele dorit a ființelor raționale ar putea proveni din faptul că au experiat și contrarul binelui. De aici ar rezulta că e necesară o continuă alternare a gustării binelui cu experiența răului, pentru ca aceasta să îndemne mereu ființele raționale să dorească revenirea la gustarea binelui. La această explicare sfîntul Maxim răspunde că, într-un astfel de caz, binele n-ar fi vrednic de iubit prin el însuși, ci prin intermedierea răului. În felul acesta el trebuie să binecuvînteze și facerea lumii corporale (considerată de ei, pe de o altă parte, ca instrument pentru pedepsirea păcatului de mai înainte) și s-o considere mai de preț decît firea lor de ființe raționale, odată ce prin ea sînt conduși la bine. Mai mult, trebuie s-o considere, chiar prin răul legat de ea, ca născătoarea iubirii de Dumnezeu care conduce toate cele ce sînt din Dumnezeu, la o nouă fixare în El.

Concluzia e că nu s-ar mai putea face o distincție reală între bine și rău. Totul e bine sau totul e rău. Binele nu e bine, dacă nu se poate rămîne în el ; răul nu e rău, dacă e o cale necesară pentru ajungerea la bine. Relativismul apare într-o altă formă.

26. Platon și Origen afirmau că înainte a fost mișcarea și apoi facerea (γένεσις) ca un rezultat al păcatului mișcării. Sfîntul Maxim afirmă că întîi e facerea și apoi mișcarea (desigur e vorba numai de o anterioritate logică a facerii, nu de una reală). Iar întrucît facerea e actul liber al lui Dumnezeu, mișcarea dată lumii create nu e rea. Prin ea creațiunea, ca una ce nu are totul în sine, tinde spre Cel perfect.

Deci dacă existențele se mișcă, aceasta e o dovadă că sînt create, că nu sînt particele ale divinității. Ceea ce e creat suportă fără să vrea mișcarea, pe cînd Cel necreat nu e supus pătimirii ei, pentru că El e singur infinit și necircumscris ; El nu poate pătimi mișcarea fără voia Lui,pentru că nu are de cine să fie îndrăgit, pe cine să dorească, pentru că e singur și infinit. Dacă ar fi părți ale divinității, ființele nu s-ar fi putut mișca din ea, ca să ajungă iarăși în ea. Ele sînt create și n-au ajuns încă la unirea

De asemenea nimic din cele făcute nu e scop în sine (τὸ αὐτοτελές). Căci în acest caz n-ar fi supus unei lipse, pentru că ar fi deplin și n-ar fi supus mișcării și ar avea existență mereu la fel și de nicăieri. Căci cel cu scopul în sine este și necauzat.

Cel ce e făcut nu e nici liber de pătimire, pentru că atunci ar fi singur și infinit și necircumscris. Căci cel liber de patimă nu poate pătimi, pentru că nu e îndrăgostit de altceva și nu se mișcă spre altceva prin dorință.

Așadar nici una din cele ce au fost făcute și se mișcă nu s-a oprit, întrucît n-a ajuns la prima și singura cauză, din care au existența cele ce sînt, sau întrucît n-a intrat în lăuntrul supremului bine dorit. De aceea nu poate să se cugete că ființele raționale s-au împrăștiat dintr-o unitate anterioară și această împrăștiere a adus cu sine pe urmă nașterea trupurilor [27].

Despre aceasta mărturisesc sfinții Moise, David și Pavel și Stăpînul lor, Hristos. Cel dintîi istorisește că protopărintele n-a gustat din pomul vieții (Fac. 2, 17), iar altă dată zice : «Căci n-ați venit pînă acum la odihna și la moștenirea pe care o dă Domnul Dumnezeul nostru» (Deut., 12, 9). Iar David strigă : «Sătura-mă-voi cînd mi se va arăta slava Ta» (Ps.

---

cu ținta ultimă, cu ținta în sine, cu perfecțiunea infinită. Numai cel nefăcut de altcineva își este ținta în el însuși și nu se mișcă spre nimic altceva. Acela transcende firea celor create pentru că nu e făcut pentru nimic altceva, cum sînt făcute acestea, toate, pentru El. Transcendența Lui are deci două înțelesuri : nu e ținut cu sila în relație cu nimic ; toate sînt cu necesitate ținute în relație cu El, trebuind să se miște spre El. El e punctul ultim de convergență și de năzuință al tuturor. Aceasta explică mișcarea tuturor. Deci de la El nu se poate mișca nimic. Avem aci un alt argument împotriva origenismului platonist.

27. Toate cele create se mișcă, pentru că nici una din ele nu e scop în sine. Ce e scop în sine nu e supus unei influențe, unei atracții, unei mișcări nelibere, unei acțiuni de perfecționare. El e scop în sine, pentru că nu e nici cauzat. Sfîntul Maxim deduce deci că facerea lucrurilor trebuie cugetată anterioară mișcării lor. Facerea nu e provocată de o mișcare păcătoasă anterioară. E vorba de o anterioritate cugetată. În realitate, îndată ce sînt create lucrurile se mișcă, deci și mișcarea are sens pozitiv ca și firea. Iar lucrurile create nu există fără mișcare. Ele se mișcă spre ținta dorită ; dorința de a ajunge la acea țintă e sădită în ele. Astfel există o legătură interioară între cele create și ținta lor, în care ele însele își ating desăvîrșirea. Mișcarea e activarea dorinței spre bine, spre desăvîrșire, mijlocul de realizare a ei. După unii mișcarea se săvîrșește în linie dreaptă : ținta e înainte. După alții mișcarea se săvîrșește în cercuri concentrice : ținta e în interiorul cel mai intim spre care ființele create înaintează printr-o mișcare circulară spre această țintă tot mai interioară. După alții, mișcarea are formă de spirală, sau forma circulară suitoare ca la Dionisie Areopagitul : Dumnezeu e în interiorul intim, sau mai bine zis dincolo de el, descoperindu-Se pe fiecare treaptă a urcușului în spirală tot mai luminos, urcînd pentru înțelegerea noastră pe măsură ce urcă mișcarea noastră.

Unii numesc această mișcare putere sau potență naturală ce se grăbește prin ea însăși spre ținta proprie ei, deci scot în relief caracterul ei natural. Alții o numesc pătimire, scoțînd în relief faptul că e legată de fire de către Creatorul ei, că se desfășoară în oarecare măsură fără voie, că ființa creată simte trebuința să înainteze spre altceva, nefiindu-și suficientă, deși ființa își poate alege ea singură direcția mișcării. Dar în mod natural toate cele făcute se mișcă spre ținta care e în același timp originea lor, arătînd că nici una nu își este ea însăși ținta finală.

16, 15) şi «Însetat-a sufletul meu de Dumnezeul cel tare, cel viu. Cînd voi veni şi mă voi arăta feţei lui Dumnezeu?» (Ps. 41, 2). Pavel scrie şi el filipenilor: «Ca doar să ajung cumva la învierea morţilor. Nu că am şi luat, sau că m-am şi desăvîrşit; ci alerg că doar voi lua, întrucît am şi fost luat de Iisus Hristos» (Fil. 3, 11—12). Iar evreilor le scrie: «Căci cel ce a intrat la odihna lui s-a odihnit şi el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale Sale» (Evr. 4, 10). Şi iarăşi în aceeaşi epistolă asigura că nimeni n-a luat făgăduinţele. Iar Hristos zice: «Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi, şi Eu vă voi odihni pe voi» (Mt., 11, 28).

Deci încă nici una din cele făcute nu şi-a oprit puterea naturală ce se mişcă spre ţinta ei finală, nici nu s-a odihnit din lucrarea ei, rezimînd-o în ţinta finală, nici n-a secerat rodul pătimirii din cursul mişcării, adică nepătimirea şi nemişcarea. Căci numai lui Dumnezeu Îi este propriu să fie sfîrşitul (ţinta finală), desăvîrşitul şi nepătimitorul, fiind Cel nemişcat, deplin şi liber de pătimire. Propriu celor făcute este să se mişte spre sfîrşitul fără de început, să-şi odihnească lucrarea în sfîrşitul desăvîrşit nemăsurat şi să pătimească, dar nu să fie sau să devie după fiinţă fără relaţie sau calitate (ἄποιον). Căci tot ce e făcut şi creat evident nu e liber de relaţie [28].

7 b. Iar cuvîntul «patimă» (pătimire, pasivitate, pasiune = πάθος) să-l primim aici cu sentimente bune. Căci nu indică patima din procesul de prefacere sau de corupere a puterii, ci pe cea care coexistă prin fire cu lucrurile şi cu fiinţele create. Căci toate cîte au fost făcute pătimesc mişcarea, ca unele ce nu sînt mişcare sau putere prin ele însele [29].

Deci dacă fiinţele raţionale sînt făcute, ele numaidecît se şi mişcă ca unele ce sînt mişcate după fire, dinspre început (origine), pentru faptul că există (διὰ τὸ εἶναι), spre sfîrşit (spre ţinta lor), după alegerea voinţei (κατὰ γνώμην) spre existenţa fericită (τὸ εὖ εἶναι). Căci ţinta (sfîrşitul) mişcării celor ce se mişcă este existenţa fericită, precum începutul ei este însăşi existenţa. Iar aceasta este Dumnezeu, Care e şi Dătătorul existenţei şi Dăruitorul existenţei fericite, ca început (obîrşie) şi

28. Dumnezeu singur e în afară de relaţie, întrucît nu e ţinut în relaţie cu ceva fără voia Lui, printr-o necesitate a naturii Sale care ar avea nevoie să fie întregită, care ar depinde de ceva străin de ea. Cînd ceva se află fără voie în relaţie, înseamnă că îi lipseşte o anumită calitate, deci e determinat într-un fel oarecare. Dumnezeu însă nu e lipsit de nici o calitate, sau mai bine zis nu e determinat de nimic. Determinarea implică o mărginire. Cel determinat e dependent de o altă realitate. El nu are ceea ce are aceea.

29. Pentru a întări ideea că mişcarea nu e rea, sfîntul Maxim a numit-o pătimire în sens bun. Mişcarea fiinţelor create e pătimire în acest sens bun, pentru că fiinţele nu sînt mişcare sau putere prin ele însele, ci au mişcarea sau puterea de la Cel ce le-a creat. Pe de altă parte, mişcarea ca pătimire în sens bun e congenitală cu firea fiinţelor create; ele au mişcarea imprimată în firea lor. Iar pe aceasta o au de la Dumnezeu. Mişcarea lor ca pătimire e implicată în însuşi creaturalul lor.

sfîrşit (ţintă) [30]. Căci din El avem şi a ne mişca simplu ca din început (obîrşie) şi felul cum ne mişcăm spre El ca ţintă (sfîrşit) [31].

Iar dacă fiinţa înţelegătoare se mişcă, înţelegînd potrivit cu ea însăşi, ea înţelege desigur. Şi dacă înţelege, desigur că şi iubeşte pe Cel pe care-L înţelege. Iar dacă Îl iubeşte, desigur că şi pătimeşte tensiunea (extazul) spre El ca spre Cel iubit [32]. Şi dacă pătimeşte, desigur că se şi grăbeşte, iar de se grăbeşte, desigur că şi intensifică încordarea mişcării; şi dacă intensifică cu tărie mişcarea, nu se opreşte pînă nu ajunge întreagă în Cel iubit întreg şi pînă nu e învăluită de El întreg, primind de bunăvoie, întreagă, prin liberă alegere îmbrăţişarea (circumscrierea) mîntuitoare, ca să fie străbătută (calificată) întreagă de întreg Cel ce o îmbrăţişează (circumscrie), încît nici să nu mai vrea să se poată cunoaşte cea îmbrăţişată (circumscrisă) din sine însăşi, ci din Cel ce-o îmbrăţişează (o circumscrie); ea va fi atunci ca aerul luminat cu totul de lumină şi ca fierul înroşit întreg de întreg focul şi ca cele ase-

30. Mişcarea e sădită în creaturi de Creatorul lor, deci porneşte de la cauza lor care le-a dat existenţă. Dar le e dată, ca prin mişcare ele să înainteze de la existenţa ce li s-a dat, spre existenţa fericită care e la sfîrşit. Ele nu pornesc din existenţa fericită, ci simplu de la existenţă. Dumnezeu nu Se mişcă pentru că în El existenţa şi existenţa fericită coincid. În existenţa de sine se implică şi existenţa veşnic fericită; în existenţa de la Dumnezeu se implică mişcarea spre deplinătatea existenţei în El, sau spre Cel ce este existenţa de sine. Concepţia sfîntului Maxim despre crearea lumii şi a trupului are un rost pozitiv. Trupul e creat pentru a fi îndumnezeit, progresînd împreună cu sufletul spre Dumnezeu, nu ca pedeapsă pentru sufletul care a păcătuit înainte de a avea trup. Fiul lui Dumnezeu însuşi asumă trupul omenesc, iar prin trup se îndumnezeieşte lumea întreagă.

31. De la Dumnezeu avem şi a ne mişca. Dacă mişcarea e de la Dumnezeu şi spre Dumnezeu, ea nu e rea în principiu, dar o putem direcţiona spre rău prin libertate.

32. Sfîntul Maxim recunoaşte înţelegerii prioritatea în mişcarea fiinţelor înţelegătoare. O astfel de fiinţă nu se mişcă spre ceva ce nu înţelege. Dar nici înţelegerea nu produce prin sine mişcare. Ci ea naşte întîi iubirea faţă de cel înţeles şi această iubire produce mişcarea. Deci avem schema: înţelegere, iubire, mişcare. În aceasta se arată din nou sensul pozitiv acordat de sfîntul Maxim mişcării. Mişcarea nu e oarbă. Sfîntul Maxim recunoaşte iubirii un caracter pătimitor. Dar există o iubire ca patimă de laudă, şi altele, ca patimi rele. «Patima rea a iubirii ocupă mintea cu lucrurile materiale; iar patima de laudă o leagă de cele dumnezeieşti» *(Capete despre dragoste*, II, 71). Ba una dintre iubiri şi anume «iubirea trupească de sine este începutul tuturor patimilor». Dar aceasta e o iubire neraţională, fără sens, care duce la dezordine fiinţa, pe cînd iubirea de Dumnezeu este raţională, înţelegătoare a sensului existenţei, a drumului ei de realizare a fiinţei în Dumnezeu.

Avînd această calitate iubirea desăvîrşită de Dumnezeu e socotită de sfîntul Maxim culmea nepătimirii *(op. cit.*, I, 30). Ea este născută de nepătimire (1, 2). Cum se conciliază considerarea iubirii de Dumnezeu ca «pătimire» şi totodată ca «nepătimire»? Ea este «pătimire» întrucît Dumnezeu ne răpeşte prin bunătatea şi frumuseţea Lui şi prin pornirea pusă în firea noastră spre cîştigarea bunătăţii şi frumuseţii depline, în unirea cu Dumnezeu. Ea ne scoate din noi şi din toate cele lumeşti, cum nu ne scot patimile celelalte, întrucît ne eliberează din alipirea la lucrurile inferioare, la lume şi la trup privite în ele înseşi.

Iubirea de Dumnezeu este «pătimire» întrucît nu o producem noi, ci strălucirea Binelui suprem în noi, dar ea e nepătimaşă, întrucît înalţă pe om la o stare de bunătate, de generozitate, de libertate,de intuiţie cuceritoare a infinităţii lui Dumnezeu, dincolo de formele pieritoare şi limitate ale bunurilor terestre, la o sporită şi tot mai curată sensibilitate spirituală.

mănătoare, din care deducem cu închipuirea participarea viitoare — dar nu cea creată și stricăcioasă — a celor drepți, la bunătate. Căci cele nădăjduite sînt mai presus de acestea toate, ca unele ce sînt, după cum s-a scris, dincolo de vedere, de auz și de cugetare.

7 c. Aceasta este poate supunerea cu care spune Apostolul că Fiul va supune Tatălui pe cei ce primesc să se supună de bunăvoie, după care, sau datorită căreia, «vrăjmașul cel din urmă care va fi nimicit este moartea» (I Cor. 15, 26). Aceasta pentru că voința noastră de a fi stăpîni pe noi înșine, adică libertatea (τὸ αὐτεξούσιον), prin care făcîndu-și moartea intrarea la noi a întărit asupra noastră stăpînirea stricăciunii, a cedat locul cu totul lui Dumnezeu, împărățind cum se cuvine prin faptul că primește să fie împărățită și încetează să mai vrea ceva deosebit de ceea ce vrea Dumnezeu. E ceea ce zice către Tatăl Însuși Mîntuitorul care a modelat în Sine firea noastră (ἐν ἑαυτῷ τυπῶν τό ἡμέτερον): «Dar nu cum Eu voiesc, ci cum Tu voiești» (Mt., 26, 39); iar după El, și dumnezeiescul Pavel, ca unul ce se tăgăduiește pe sine și nu se mai știe ca avînd o viață proprie: «Căci nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal., 2, 20). Dar să nu vă tulbure ceea ce am spus; căci nu spun că se va produce o suprimare a libertății (τοῦ αὐτεξουσιόυ), ci mai degrabă întărirea ei în fixitate și neclintirea cea după fire, sau o cedare liberă [33], ca de unde avem existența, de acolo să dorim a primi și a ne

33. Sfîntul Maxim afirmă cu îndrăzneală că moartea a intrat în noi prin libertatea noastră. Iar moartea e pregătită de procesul de corupere a firii noastre. Dacă vrem să scăpăm, la sfîrșitul lumii, de moarte, voința noastră trebuie să cedeze treptat locul ei voii lui Dumnezeu. Cînd voia lui Dumnezeu va fi luat cu totul locul voii noastre, dar cu voia noastră, moartea va fi învinsă. Căci atunci vom împărăți cu adevărat asupra noastră, întrucît va împărăți cu voia noastră Dumnezeu în noi. Deci nu la libertate trebuie să renunțăm, ci la o libertate arbitrară prin care voim să ne despărțim de Dumnezeu, să fim prin noi înșine. Ea face moartea stăpînă peste noi. Se *respinge aci ideea origenistă care accentuează atît de exclusiv voința liberă că ea* a putut cădea chiar și din fericirea în care petrecea în Dumnezeu.

Libertatea ne e dată ca să alegem ceea ce promovează firea noastră, ceea ce e conform ei. Ceea ce promovează cu adevărat firea noastră e acordarea ei cu Dumnezeu, arhetipul ei, și cu voia lui Dumnezeu, care urmărește împlinirea ei conformă cu rațiunea după care a fost creată și ajungerea ei la veșnica durată fericită. Astfel a voi ceea ce voiește Dumnezeu pentru noi înseamnă a ne voi pe noi înșine, a voi conform cu firea noastră, a voi întărirea firii noastre în vederea eternității ei fericite în Dumnezeu, nelucrînd contrar ei, nelucrînd la slăbirea și coruperea ei. Voia lui Dumnezeu cu privire la noi nu numai că vrea promovarea firii noastre, ci o poate și realiza. Libertatea noastră vrea cu adevărat ceea ce o promovează, consimțind cu voia lui Dumnezeu. Atunci Dumnezeu nu mai e împiedicat să stăpînească peste noi în locul morții. Dar lăsînd pe Dumnezeu să voiască prin noi, voim noi înșine împreună cu El. Stăpînind El în noi, stăpînim noi cu El. Libertatea în uzul ei firesc se arată în a voi ceea ce e conform firii noastre, în a voi viața netrecătoare din izvorul vieții netrecătoare. Libertatea adevărată constă în a deschide acțiunii de viață dătătoare a lui Dumnezeu drum în noi. Libertatea în uzul ei amăgitor constă în a voi să fim exclusiv prin noi înșine, prin puterile noastre ce se epuizează în scurtă vreme.

Problema aceasta a fost bine analizată și lămurită de B. Vîșeslavțev, *Etica preoprajènnago Erosa*, Paris, 1931, p. 141—196. El pornește de la existența celor două forme ale libertății în om: libertatea negativă și libertatea pozitivă, sau liberul arbi-

mişca [34]. Aceasta pentru că chipul s-a urcat la arhetip şi s-a adecvat ca o pecete originalului şi nu mai are şi nu mai poate să fie dusă de acum înainte spre altceva, sau mai limpede şi mai adevărat spus, nici nu mai poate să vrea, ca una ce a primit lucrarea dumnezeiască, mai bine-zis a devenit dumnezeu prin îndumnezeire şi se îndulceşte mai mult prin ie-

---

tru şi libertatea în bine. Ultima e o libertate creatoare, libertatea ce ne decide pentru bine. Dar prima nu e mai puţin importantă, întrucît prin ea omul se apără de orice constrîngere, îşi afirmă personalitatea. În libertatea negativă încă nu se afirmă şi cea pozitivă, dar cea pozitivă o include şi o conservă pe cea negativă. Trecerea primei libertăţi la a doua înseamnă sublimarea voii. Această trecere se realizează prin rezolvarea unei antinomii: libertatea se află pe de o parte în faţa unor datorii, a unor valori obiective; pe de alta ea, afirmîndu-se chiar împotriva lor, arată că ea e o realitate tot aşa de preţioasă, de indestructibilă ca şi valorile.

N. Hartman a exprimat filosofic rezolvarea acestei antinomii, spunînd că cele două alternative se completează reciproc: valorile determină ideal libertatea, arată în ce sens trebuie să lucreze ea, dar ele au nevoie de determinarea reală din partea libertăţii, au nevoie de hotărîrea ei pentru a fi realizate.

Vîşeslavţev vede rezolvarea altfel: opoziţia personalităţii faţă de datorii prin liberul arbitru provine din teama ei de a-şi pierde autonomia. El spune că în acceptarea de către om a voii lui Dumnezeu, în declaraţia lui: «Fie voia Ta», libertatea alegerii şi personalitatea sînt conservate, pentru că «Fie» este expresia deplină a voii libere, care ar putea spune şi «să nu fie». Expresia «Fie» răsună din adîncul sinei autonome, ca răspuns liber la chemarea voii lui Dumnezeu. În cuvintele «Fie voia Ta» e inclusă recunoaşterea a două voi, nu o singură voie. Rezolvarea antinomiei e aceasta: «Dumnezeu voieşte să împlinim voia Lui (şi în acest sens voieşte supunerea noastră), dar nu ca robi, ci ca prieteni şi fii (şi în acest sens nu voieşte supunerea simplă). Dumnezeu voieşte iubirea, dar în orice iubire este alegere liberă, în orice iubire e asocierea a două voinţe şi a două libertăţi» (p. 180).

Cu alte cuvinte, omul îşi unifică în iubire voia lui cu voia lui Dumnezeu, îşi face în mod liber voia lui Dumnezeu voie proprie, pentru că, afirmînd voia lui Dumnezeu, el ştie că se afirmă, se sporeşte pe sine. Valorile pe care le cere Dumnezeu împlinite de la om sînt valorile care îl conservă şi dezvoltă pe om în sensul cel adevărat ca personalitate. Dumnezeu îi spune prin toate poruncile: voiesc să te realizezi tu, te voiesc pe tine. Omul, răspunzînd: «Fie, Doamne, voia Ta!», nu face altceva decît să spună: «Facă-se voia Ta ca eu să sporesc ca personalitate, împlinesc voia Ta de a mă dezvolta ca personalitate». Fac voia Ta pentru că mă iubeşti, pentru că vrei să mă realizez.

34. Libertatea se manifestă în mişcare. Deci precum libertatea poate să vrea binele sau răul propriei fiinţe, aşa mişcarea poate să ne ducă fie la unirea cu Dumnezeu, ca veşnică existenţă fericită, fie la coruperea şi moartea fiinţei şi la încetarea mişcării, ba chiar la robirea libertăţii.

Dacă voim ceea ce voieşte Dumnezeu, primim să ne mişcăm conform voii Lui de a fi liberi. Iar această mişcare e conformă fiinţei noastre. În acest caz mişcarea dezvoltă existenţa şi libertatea primite de la Dumnezeu, care trebuie să înainteze spre El pentru a dobîndi în El veşnicia fericită. Existenţa o au creaturile de la Dumnezeu şi se menţine exclusiv prin Dumnezeu. Dar mişcarea lor depinde de voia lor. Însă mişcarea spre Dumnezeu şi spre deplina libertate constă în acordul voii lor cu voia lui Dumnezeu. «Existenţei creaturilor i se opune inexistenţa, iar capacităţii lor de bunătate şi înţelepciune, răutatea şi neştiinţa. Deci ca ele să existe de-a pururi sau să nu existe stă în puterea Celui ce le-a făcut; dar ca să participe la bunătatea şi la înţelepciunea lui Dumnezeu sau ca să nu participe stă în voia fiinţelor raţionale». «Elinii spuneau că fiinţa lucrurilor există împreună cu Dumnezeu din veci şi că nu are nimic contrariu. Noi însă zicem că numai fiinţa dumnezeiască nu are nimic contrariu, ca fiind veşnică şi dăruind şi altora veşnicia. Fiinţa lucrurilor însă are, contrară ei, neexistenţa. Deci stă în puterea Celui ce este cu adevărat ca ea să existe de-a pururi sau să nu existe. Dar fiindcă Lui nu-I pare rău de darurile Sale ea va fi susţinută prin puterea Lui atotţiitoare, chiar dacă are nimicul contrar ei, cum s-a zis, ca una ce a fost adusă la existenţă din neexistenţă şi stă în voia Lui ca să fie sau să nu fie» (*Cap. despre dragoste*, III, 27—28).

șirea (extazul) din cele ce sînt și se cugetă prin fire ale ei, din pricina harului Duhului ce a biruit și o arată avînd pe Dumnezeu singur lucrător în ea. În felul acesta nu mai e decît o unică și singură lucrare prin toate: a lui Dumnezeu și a celor vrednici de Dumnezeu, mai bine zis numai a lui Dumnezeu [35], ca Cel ce Se întrepătrunde cu bunătate întreg

---

Chiar dacă se mișcă contrar firii proprii, ducînd-o spre nimic, libertatea nu poate duce firea pînă la neexistență, căci existența e un dar exclusiv al lui Dumnezeu, care nu poate fi nimicit fără voia Lui. Iar Dumnezeu, odată ce a dat darul existenței, nu-l mai revocă, iar pe de altă parte respectă libertatea ei. Astfel prin libertatea greșit întrebuințată ființa rațională se balansează într-un joc amețitor deasupra neantului, dar e ținută să nu se prăbușească în el de voința lui Dumnezeu. Ea poate deveni moartă spiritual, în sensul de inertă spre tot ce e bun și înalt. Sfîntul Ioan Gură de Aur consideră nemurire numai viața fericită în Dumnezeu, dobîndită prin învierea întru slavă. Ființa umană care s-a obișnuit să nu facă uz de funcțiile spirituale ale sufletului, sau le-a folosit pe cele ale răutății, va fi legată și roasă de o neputință veșnică în ce privește folosirea lor, iar de funcțiile dedicate grijii și plăcerilor trupești iarăși nu va mai putea face uz, căci trupul nu se va mai putea bucura de nimic. Existența aceea va fi o existență golită de orice conținut, de orice rost. O imensă plictiseală, un nesfîrșit sentiment de zădărnicie îl va chinui pe acela, odată cu sentimentul neputinței de a scăpa din răutatea proprie și a celor aflați în aceeași soartă.

35. Adecvarea firii noastre, ca chip, cu arhetipul ei a devenit desăvîrșită prin neputința voinței noastre de a mai voi altceva decît ce voiește Dumnezeu. Deci adecvarea noastră s-a făcut printr-un efort al voinței de a nu mai voi ceea ce nu voiește Dumnezeu și ceea ce e în defavorul adevăratei actualizări și desăvîrșiri a firii noastre, care se realizează numai prin conformarea ei de bunăvoie cu modelul ei suprem. Voia este concepută iarăși în strînsă legătură cu lucrarea. Cel ce-și conformează voia sa cu voia divină nu lucrează conform unui dumnezeu care rămîne transcendent, ci în el lucrează Dumnezeu însuși; cine se conformează voii lui Dumnezeu se deschide lucrării Lui, căci voia lui Dumnezeu e activă. Dar în mod paradoxal, cine voiește ca Dumnezeu și-a făcut din voia lui Dumnezeu voia sa și din lucrarea lui Dumnezeu, lucrarea sa. Prin aceasta voia sa și lucrarea sa se păstrează, identificate după conținut cu voia și cu lucrarea divină, dar neanulate întrucît rămînînd subiect al voii și lucrării divine, împreună cu Dumnezeu, în această calitate de subiect e implicat și actul voirii și lucrării umane.

Sfîntul Maxim însuși — mai tîrziu (*Opuscula Theologica et Polemica*, P.G., 91, 33) — da acest sens celor spuse de el în acest loc despre o singură lucrare în Dumnezeu. Iar în alt loc spune: «Deci pînă ce firea se află în lume în chip temporal, e supusă mișcării transformatoare, din pricina stabilității relative a lumii și a coruperii prin alterare în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită unimii naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mișcare, și o identică mișcare stabilă săvîrșită etern în jurul Aceluiași Unu și Singur» (*Quaest. ad Thalasium* 65).

G. Sherwood zice comentînd acest loc: «Aceasta implică o existență în Dumnezeu, o veșnică stabilitate, o mișcare stabilă, identică, imediată și permanentă, persistentă în prima cauză» (*Op. cit.*, p. 112). Încă sfîntul Grigorie de Nyssa spusese acestei stări «mișcare stabilă», sau «stabilitate mobilă».

Sfîntul Maxim lămurește în acea epistolă că, vorbind de singura lucrare a lui Dumnezeu în sfinți, a înțeles că singură lucrarea lui Dumnezeu va produce îndumnezeirea și fericirea lor în viața viitoare. Căci lucrarea este activarea puterii, iar puterea presupune o ființă corespunzătoare. «Prin aceasta n-am suprimat lucrarea naturală omenească a celor ce pătimesc aceasta; ea însă se odihnește de la producerea fericirii, *arătîndu-se numai pătimind gustarea bunătăților*». Deci lucrarea omenească experiază, simte, trăiește îndumnezeirea, dar n-o produce. Și desigur că îndumnezeirea și fericirea dăruită cuiva e pe măsura capacității lui de a o primi, adică de a o gusta, capacitate în care a progresat prin stăruința proprie. Singur Dumnezeu lucrează în noi în viața viitoare, ceea ce arată imposibilitatea căderii noastre din nou din Dumnezeu în sens origenist. Pe de alta el afirmă persistența voinței și lucrării umane pentru a nu anula ființa umană în Dumnezeu în sens monofizit-pan-

cu cei vrednici întregi[36]. Deci e neapărat de trebuință să înceteze cu totul mișcarea liberă (ἐξουσιαστικῆς κινήσεως) a dorinței spre oricare alt lucru, odată ce s-a arătat ultimul bun dorit, și se împărtășește și se sălășluiește în mod neîncăput, ca să fie astfel, în lăuntrul celor ce se împărtășesc, pe măsura puterii lor[37], Acela spre care se grăbește toată viețuirea și cugetarea celui ajuns la înălțime, și, cum zice acest dascăl, «la Care se oprește toată dorința și mai presus de Care nu mai e purtată, căci nu mai are către ce tinde mișcarea celui ce se sîrguiește; cei ajunși acolo găsesc odihna întregii contemplații» *(Cuv. despre Sf. Atanasie;* P.G. 35, cap. I; 1084).

Pentru că nu va mai fi atunci ceva care să se arate în afară de Dumnezeu, sau care să pară că stă în cumpănă cu Dumnezeu, ca să vrăjească dorința cuiva spre a înclina spre el, toate fiind cuprinse în El, fie inteligibile, fie sensibile, prin arătarea și prezența Lui negrăită[38], așa cum luminile stelelor și înseși stelele nu se mai percep prin simțire nici măcar că există în timpul zilei, fiind acoperite de lumina abundentă și incomparabilă a soarelui care a apărut și de la care au și ele calitatea de a fi lumini. La Dumnezeu aceasta se

teist. «Deci, după Sever, Cuvîntul întrupîndu-Se după ipostas, a închipuit numai iconomia printr-o simplă formă a trupului, nu a împlinit-o printr-un trup natural, însuflețit de înțelegere și de rațiune, neavînd ca om voință naturală» *(Către același Marin,* P.G., 91, col. 49).

Voința umană menționată în Hristos și în noi, în viața viitoare, nu e numai o voință potențială, ci e actualizată în identificarea consimțirii ei cu cea divină, pentru că dulceața binelui divin prezent în om cucerește cu totul voința umană.

36. Această imprimare totală a bunătății divine în ființa umană o numește sfîntul Maxim acțiune perihoretică. Sfîntul Ioan Damaschin va folosi acest termen pentru întrepătrunderea dintre Persoanele Sfintei Treimi și dintre cele două firi în Hristos. Sfîntul Maxim vede aceeași întrepătrundere între Dumnezeu și cei vrednici în viața viitoare. Dumnezeu va pătrunde întreg în ei, prin bunătate, deci nu în mod fizic. Aceasta implică o acceptare liberă a acestei întrepătrunderi cu Dumnezeu de către cei vrednici. Însuși cuvîntul *perihoreză* implică persistența ființei umane și a voinței și lucrării ei în această unire cu Dumnezeu. E vorba de o învăluire reciprocă.

37. Voința va rămîne, dar ea nu se va mai mișca spre un alt obiect, spune sfîntul Maxim, precizînd în ce constă unirea ei cu voința divină. Căci odată ce S-a arătat și S-a sălășluit în aceia Dumnezeu, ca supremul bun dorit, odată ce ei se împărtășesc de El, dorința lor se oprește la El. Ea nu are o țintă mai înaltă spre care să tindă, căci în Dumnezeu cel iubitor are toate bunurile. În Acesta se odihnește orice contemplație și bucurie.

Odihna aceasta are pe de o parte un sens negativ, pe de alta unul pozitiv. Sensul negativ constă în faptul că contemplația nu mai trece la alt obiect. Sensul pozitiv, că se satisface veșnic în Dumnezeu. Dar această concentrare a contemplației în Dumnezeu are un progres, odată ce cei ce se împărtășesc de El Îl au în ei mereu «pe măsura puterii lor», dar își dau totodată seama că El este infinit și vor să cuprindă tot mai mult din El. Sfîntul Maxim afirmă această eternă stabilitate mobilă, sau oprire stabil-mobilă a voinței în Dumnezeu, împotriva origenismului.

38. În cunoștința aceea de Dumnezeu va fi inclusă cunoștința tuturor; în Dumnezeu le vom vedea și înțelege pe toate după ființă, dar nu separat, ci într-o negrăită relație cu Dumnezeu, ca raze ale nesfîrșitei Lui străluciri. Iar cunoștința aceasta a lor e superioară cunoașterii lor în mod separat sau în limita lor determinată. În Persoana vie, iubitoare, atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu se văd concentrate toate.

aplică cu atît mai mult cu cît distanța și deosebirea dintre Cel necreat și cele create sînt nesfîrșite. Căci atunci, după ce vom fi cunoscut după ființă existența concretă a făpturilor, adică ce, cum și spre ce sînt, nu ne vom mai mișca dorința de a cunoaște spre ceva determinat, fiind depășită de noi cunoașterea oricărui lucru sau cea îndreptată spre orice lucru de după Dumnezeu, stîndu-ne înainte și împărtășindu-ni-se spre gustare, pe măsura noastră, singură cunoștința nesfîrșită dumnezeiască și necuprinsă. Acesta este înțelesul cuvintelor atît de filosofice pe care le spune purtătorul-de-Dumnezeu învățător: «Vom cunoaște atunci cît am fost cunoscuți, pentru că vom amesteca această putere deiformă și dumnezeiască, adică mintea și rațiunea noastră, cu ceea ce este propriu ei, și chipul s-a urcat la originalul spre care tinde acum». (*Cuv. 2 teol.*, cap. 17; P.G. 36, 48 C)[39].

Acestea le-am spus ca să se vadă că nu sîntem faimoasa unitate și spre a se cunoaște felul cum va fi starea celor viitoare, (potrivit clarificărilor ce ni le pot da înțelesurile și gîndurile Scripturii accesibile acum nouă). Despre felul cum, fiind partea lui Dumnezeu, am curs de la El, vom vorbi, cu ajutorul lui Dumnezeu, de aici înainte[40].

7 d. Cine, cunoscînd prin rațiune și înțelepciune că lucrurile au fost aduse din nimic la existență de către Dumnezeu, și îndreptîndu-și cu judecată puterea contemplativă a sufletului spre nesfîrșita deosebire

39. Propriu minții și rațiunii e Dumnezeu. Pentru El sînt făcute acestea. Pe El îl caută ele și în mediul creațiunii. Pînă cînd nu sînt unite cu El și nu-L cunosc pe El deplin prin împărtășirea de El, sînt nemulțumite, pentru că se ocupă cu ceva ce e mai prejos de dorința lor. În felul acesta mintea noastră este în potență deiformă, adică se dorește umplută de Dumnezeu. Sfîntul Grigorie de Nazianz spune ceva mai înainte de locul pe care îl citează aci sfîntul Maxim: «Astfel Cuvîntul (Rațiunea) cel din Dumnezeu și sădit în toate, și prima lege în noi și unit cu noi toți, ne duce din cele văzute la Dumnezeu» (*Cuv. Teol.* P.G., 36, 483). Rațiunea ipostatică a lui Dumnezeu e prezentă prin rațiunea ei în toate și ne conduce pe noi prin rațiunea noastră cunoscătoare, dar și prin rațiunea ființei noastre și a tuturor lucrurilor, spre Dumnezeu.

Concepția sfîntului Maxim se distinge net de cea pe care o combate. Cîtă vreme aceea consideră că voința se poate mișca în mod arbitrar, independent de urmărirea binelui, sau că nu există un bine suprem, deci a putut să se miște chiar din unitatea inițială pentru că n-a fost un bine atotcuprinzător sau absolut clar, sfîntul Maxim socotește că voința tinde în mod firesc spre bine, iar odată ajunsă în Dumnezeu, ca Bine atotcuprinzător, nu se mai poate desprinde de El.

Sfîntul Maxim crede într-o tendință firească a voinței create spre Bine și în același timp crede în existența într-un Bine suprem, mai presus de orice realitate. El crede, cu alte cuvinte, într-un Bine lipsit de orice echivoc.

40. Sfîntul Maxim declară că toate cele de mai sus le-a spus pentru a demonstra că nu am pornit dintr-o unitate precedentă lipsită de caracterele unui bine absolut și cum va fi unirea noastră de la sfîrșit cu Dumnezeu. Ea va fi cu totul deosebită de cea închipuită de platoniști și origeniști, căci va fi o unire cu Binele suprem și atotproniator și de aceea nu vom putea cădea din ea. Dar pentru că sfîntul Grigorie de Nazianz a spus, în citatul dat la începutul acestui capitol, că sîntem parte din Dumnezeu, sfîntul Maxim promite să explice în cele următoare în ce sens sîntem parte a lui Dumnezeu, dacă nu sîntem în sensul că am fost la început într-o unitate cu El.

şi varietate a lucrurilor şi distingînd cu o raţiune cercetătoare raţiunea după care au fost create toate, nu ar cunoaşte Raţiunea cea una, ca multe raţiuni, ce stă împărţită în chip neîmpărţit în varietatea făpturilor, precum arată însuşirea lor de a se referi una la alta şi totuşi de a rămîne fiecare ea însăşi în chip neamestecat? Şi (nu ar cunoaşte) iarăşi multele raţiuni ca una, prin referirea tuturor spre ea, care există pentru sine în chip neamestecat, fiind Cuvîntul fiinţial şi ipostatic al lui Dumnezeu şi Tatăl, ca obîrşie şi cauză a tuturor [41]? Pentru că în El «s-au zidit toate, cele din ceruri şi cele de pe pămînt, fie văzute, fie nevăzute, fie scaune, fie domnii, fie începătorii, fie stăpînii, toate în El şi prin El s-au zidit». (Col., 7, 16). Avînd raţiunile celor făcute subzistînd în El dinainte de veacuri, prin bunăvoinţa Sa a creat din nimic zidirea cea văzută şi nevăzută, ca Unul ce a făcut toate cu raţiune şi înţelepciune la vremea cuvenită, pe cele generale şi pe cele individuale. Căci credem că premerge o raţiune creaţiunii îngerilor, o raţiune fiecăreia dintre fiinţele şi puterile ce alcătuiesc lumea de sus, o raţiune oamenilor, o raţiune tuturor celor ce au primit existenţa de la Dumnezeu, ca să nu le numesc pe toate individual [42]. Propriu-zis este una şi aceeaşi Raţiune, care prin infinitatea şi transcendenţa ei este în sine şi pentru sine negrăită şi necuprinsă, fiind dincolo de toată creaţiunea şi de deosebirea şi varietatea ce există şi se cugetă în ea, arătîndu-se şi multiplicîndu-se din bunătate în toate cîte sînt din ea, pe măsura fiecăreia

---

41. Sfîntul Maxim arată de la început sensul corect în care se poate spune că sîntem parte din Dumnezeu: în sensul că în varietatea făpturilor şi în relaţia dintre ele se arată Raţiunea divină cea una împărţită în chip neîmpărţit în raţiunile făpturilor. Făpturile sînt «părţi» ale lui Dumnezeu în sensul că au Raţiunea ipostatică a lui Dumnezeu drept principiu şi cauză a lor.

42. Aci este exprimată doctrina sfîntului Maxim despre raţiunile creaturilor aflate dinainte de veacuri în Raţiunea divină. Această doctrină se deosebeşte net de doctrina platonic-origenistă. Cîtă vreme Origen cunoaşte o întreagă lume de spirite în jurul lui Dumnezeu, lume din care o parte prin cădere e îmbrăcată în corpuri şi devine o lume vizibilă, sfîntul Maxim nu cunoaşte deosebit de lumea creată decît pe Dumnezeu. Căci raţiunile dinainte de veacuri ale făpturilor nu au o existenţă de sine, ci sînt raţiuni potenţiale în Dumnezeu sau în Raţiunea supremă. Entităţile lumii nu au ca atare o preexistenţă. Chiar îngerii nu sînt asemenea fiinţe raţionale preexistente, ci ei înşişi îşi au raţiunile lor ca potenţe în Dumnezeu. «Pentru origenişti, de aceea, geneza (facerea) este venirea existenţelor imateriale în corp. Aceasta era şi afirmaţia deschisă a lui Plotin (*Enn.* 3,9.3). Acesta era un concept parţial al facerii (genezei), nu facerea entităţilor înseşi, ci a unui mod particular al existenţei lor. Dimpotrivă, sfîntul Maxim înţelege Geneza (Facerea) în mod universal, cum formulează cu grijă: «atît cele inteligibile cît şi cele sensibile sînt create de Dumnezeu».

Sfinţii Grigorie de Nyssa şi Maxim nu lucrează numai cu dualitatea: inteligibile şi sensibile, ci şi cu alta mai fundamentală: create şi necreate» (P. Sherwood, *op. cit.*, 97, nota 52).

La neoplatonici şi la Origen toate formează o pleromă panteistă. Sfîntul Maxim deosebeşte radical între Dumnezeu, singurul necreat şi etern, şi creaturi, care au în Raţiunea supremă numai nişte raţiuni după care au fost create.

și recapitulînd (readucînd) toate în sine [43]. Prin ea există și persistă și în ea sînt cele făcute, întrucît prin ea s-au făcut și spre ea s-au făcut; iar persistînd și mișcîndu-se, se împărtășesc de Dumnezeu. Căci întrucît au fost făcute de Dumnezeu, toate se împărtășesc de Dumnezeu pe măsura lor, fie prin înțelegere (minte), fie prin rațiune, fie prin simțire, fie prin mișcare vitală, fie prin destoinicia lor naturală și cîștigată prin deprindere, cum socotește marele descoperitor-de-Dumnezeu, Dionisie Areopagitul [44].

Deci fiecare dintre îngerii și dintre oamenii mintali și raționali este și se numește parte (μοῖρα) a lui Dumnezeu prin însăși rațiunea după care a fost creat, care este în Dumnezeu și la Dumnezeu, pentru rațiunea lui care preexistă în Dumnezeu, cum s-a zis. Dar dacă se mișcă potrivit ei, va fi în Dumnezeu, în Care preexistă rațiunea existenței lui, ca obîrșie și cauză. Și dacă nu vrea să se prindă cu dorința de nimic altceva decît de obîrșia sa proprie, nu cade de la Dumnezeu, ci devine, întinzîndu-se tot mai mult după El, dumnezeu și se numește parte a lui Dumnezeu, prin faptul că se împărtășește după cuviință de Dumnezeu, ca unul ce îmbrățișează, potrivit cu firea, în chip înțelept și rațional, printr-o mișcare cu bun chip, obîrșia și cauza proprie [45]. Căci dincolo de obîrșia sa și de urcușul și de restaurarea în rațiunea după

---

43. Propriu-zis, în Rațiunea divină rațiunile divine nu subzistă în mod distinct. Ci Rațiunea divină, infinită și transcendentă, «Se arată și Se multiplică din bunătate în toate cîte sînt». Adică revelează din infinitele Sale posibilități și prin aceasta actualizează ceva din multiplicitatea acestor posibilități, creînd chipurile consistente ale lor. Actul revelării lui Dumnezeu prin entitățile ce le creează după modelul rațiunilor preexistente ca posibilități (nu ca existențe reale), este un act al «bunătății» deci al voinței Sale. Ele nu se mișcă de la ele însele spre o existență în corpuri.

44. Fiind create de puterea Sa după modelul acestor posibilități și persistînd prin această putere și prin lucrarea acestor rațiuni exemplare, făpturile se împărtășesc de Dumnezeu pe măsura a ceea ce reprezintă, ca chipuri consistente și proprii ale acestor posibilități. Aci sfîntul Maxim își însușește doctrina lui Dionisie Areopagitul.

Fără îndoială, diferitele trepte ale existenței create de Dumnezeu nu se împărtășesc de rațiuni corespunzătoare considerate în ele însele în Dumnezeu, căci existența unor asemenea rațiuni ar însemna că pentru Dumnezeu există două variante de rațiuni. Rațiunile treptelor inferioare nespirituale ale creațiunii sînt implicate în Dumnezeu în rațiunile treptelor spirituale ale creațiunii. Ierarhia existențelor create implică o încadrare a treptelor inferioare în cele superioare. Treptele inferioare sînt o condiție pentru treptele superioare, iar treptele superioare au menirea să spiritualizeze pe cele inferioare, sau prin participarea lor la spiritualitatea de care sînt capabile să le îndumnezeiască și pe acelea. Toate treptele existenței create participă în ultimă analiză la Rațiunea divină cea una. Pe măsură ce creaturile participă mai mult la Dumnezeu, treptele inferioare ale lor sînt mai luminate de cele superioare și în ultimă instanță îndumnezeite de Logosul divin.

45. Rezumînd, sfîntul Maxim declară că fiecare dintre îngeri și dintre oameni e «parte» a lui Dumnezeu, pe de o parte prin rațiunea după care a fost creat și care preexistă în Dumnezeu, pe de alta pentru că, dacă se mișcă conform acestei rațiuni, va ajunge deplin în Dumnezeu. E «parte» din Dumnezeu întrucît în baza acestei rațiuni este încă de pe acum în Dumnezeu și, dacă nu-și îndreaptă dorința spre nimic altceva decît spre principiul și cauza sa, nu cade din Dumnezeu și, întinzîndu-se tot

care a fost creat, nu mai are spre ce să se mişte sau cum să se mişte, mişcarea lui spre ţinta dumnezeiască primind ca hotar însăşi ţinta dumnezeiască [46].

Aceasta o arată şi sfîntul Vasile în tîlcuirea la sfîntul prooroc Isaia, zicînd aşa : «Sîmbăta adevărată e odihna rezervată poporului lui Dumnezeu. Pe aceasta, fiindcă e adevărată, o îngăduie Dumnezeu şi la a-

---

mai mult spre El, devine în mod mai deplin «parte» a lui Dumnezeu, ba chiar dumnezeu prin har. Iar lucrînd aşa şi ajungînd la această stare se împlineşte ceea ce e potrivit firii proprii. Îngerul sau omul e «parte» din Dumnezeu pentru că-şi are suportul în raţiunea sa preexistentă în Dumnezeu şi pentru că mişcîndu-se conform firii sale şi voii divine care îl impulsionează prin raţiune, ca suport de origine divină al firii sale, se va imprima de energiile divine, încît nu se mai observă nici o separaţie între el şi Dumnezeu.

Doctrina aceasta despre raţiunile divine ale lucrurilor (τῶν ὄντων) leagă aceste raţiuni de voinţa divină. Încă Dionisie Areopagitul (*Div. Nom.* 5, 8 ; P.G. 3, 824 C) afirmase că *raţiunile* sînt *voiri divine*. El reafirma prin aceasta ceea ce afirmase şi Clement, că creaţiunea nu e un rezultat necesar al puterii divine sau al dinamismului natural al divinului, ci al voinţei lui Dumnezeu. În secolele următoare nu se mai vorbeşte alternativ despre paradigme (sau raţiuni) şi voiri, ca la Dionisie, ci printr-o expresie compusă : gîndirea Lui volitivă (Pseudo-Cyril, *Despre Sfînta Treime* ; P. G. 77, 1145 C ; Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, I, 9 ; P.G. 94, 837 A).

Raţiunile nu sînt, ca mai înainte, modele inerte, ci puteri creatoare volitive ale lui Dumnezeu care implică gîndirea modelelor lucrurilor. Raţiunile creaturilor, deşi sînt eterne, pentru că nu există în Dumnezeu nimic temporal, ele totuşi nu ţin de natura Lui, ci sînt expresia voinţei Lui. «Ideea creaturii, a ceva deosebit de Dumnezeu, a unui eu non-divin, nu aparţine necesităţii intime a esenţei divine, — ea nu e produsă în virtutea fecundităţii naturale, căci în acest caz ar fi un al patrulea ipostas, presupunere sacrilegă. Ea a fost produsă într-o libertate supremă din toată eternitatea. Dumnezeu este absolut liber în ce priveşte creaturile posibile. Nu există nici o cauză care apasă asupra voinţei Lui. Mai mult, Dumnezeu este eminamente liber chiar faţă de posibilitatea creaturilor înseşi... Lumea, chiar în ideea Sa divină, este un surplus absolut, o realitate adăugată, sau mai bine zis un dar adaus, liber şi bun al libertăţii divine atotputernice şi al iubirii supraabundente... Trebuie distinse două moduri ale eternităţii : eternitatea fiinţială în care nu vieţuieşte decît Treimea, şi eternitatea contingentă a actelor libere ale harului divin» (G. Florovschi, *L'Idée de la création dans la philosophie chrétienne*, rev. «Logos», Bucureşti, nr. 1, 1928, p. 18—20).

Sfîntul Maxim leagă de aceste raţiuni ideea de scop, de ţintă. El declară că intuind raţiunile divine ale lucrurilor create, noi intuim în acelaşi timp scopul lor, adică dinamismul lor spre un scop. «Toate lucrurile create de Dumnezeu în natură, dacă le contemplăm cu cuvenita cunoştinţă, ne anunţă tainic raţiunile care au venit la existenţă şi în acelaşi timp ne anunţă scopul divin faţă de ele» (*Răspunsuri către Talasie* 13 ; P.G. 90, 293—296). Dumnezeu vede şi voieşte în raţiunile lucrurilor mişcarea şi scopul acestora care este îndumnezeirea lor. Dar aşa cum Părinţii afirmă paradoxal existenţa eternă a raţiunilor divine şi dependenţa lor de voinţa divină, aşa sfîntul Maxim uneşte paradoxal scopul lui Dumnezeu cu privire la ele cu voia creaturilor de a înainta sau nu spre acest scop.

În felul acesta sfîntul Maxim poate scăpa de concluzia apocatastazei generale, de care n-a putut scăpa deplin sfîntul Grigorie de Nyssa (Sherwood, *op. cit.*, p. 176—177). Eternitatea divină a făcut loc în sine contingenţei raţiunilor creaturilor ; voinţa divină de care aceste raţiuni depind şi care creează lucrurile conform lor face loc libertăţii creaturilor raţionale. Aceste două paradoxuri au o legătură între ele : amîndouă implică libertatea divină sau un Dumnezeu personal. În acelaşi timp ele fac posibilă apariţia în faţa lui Dumnezeu a creaturii libere, personale. Iar cele ce nu se realizează nu alterează însăşi esenţa divină, ci fiinţa lor creată.

46. Ajungînd prin lucrarea lor conformă raţiunii după care au fost create deplin în Dumnezeu, ajung totodată la realizarea deplină a raţiunii lor. Aceasta e «restaurarea» prin voinţă în starea desăvîrşită spre care au fost create, conform raţiunii lor în Dumnezeu. Restaurarea nu e o conducere a tuturor fără voia lor la o unire cu

ceastă Sîmbătă a odihnei ajunge acela căruia lumea i s-a răstignit, adică s-a depărtat de cele ale lumii și s-a statornicit în locul propriu odihnei duhovnicești. Cel ce a ajuns acolo nu se va mai mișca din locul său, starea aceasta fiind înconjurată de liniște și de neturburare. Deci, loc al tuturor celor ce s-au învrednicit de o astfel de fericire este Dumnezeu, precum s-a scris : «Fii mie Dumnezeu scutitor și spre loc întărit, ca să mă mîntuiești (Ps. 30, 2)» (*In Isaia*, P.G. 30, 177 CD)[47].

7 e. Căci în El sînt fixate ferm rațiunile tuturor și despre aceste rațiuni se spune că El le cunoaște pe toate înainte de facerea lor, în însuși adevărul lor, ca pe unele ce sînt toate în El și la El, chiar dacă acestea toate, cele ce sînt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existență deodată cu rațiunile lor, sau de cînd sînt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului, fiind create conform cu rațiunile lor. Fiindcă Făcătorul există pururea în mod actual (κατ' ἐνέργειαν), pe cînd făpturile există în potență (δυνάμει), dar actual încă nu.

Căci nu pot fi deodată Cel infinit și cele mărginite, nici nu va fi vreo rațiune care să arate că pot exista deodată ființa și Cel supraființial și că pot fi identificate Cel nemăsurat cu ceea ce e măsurat, Cel liber de relație (nerelativ) cu ceea ce se află în relație, Cel care nu are

---

Dumnezeu din care pot pleca iarăși, ca în origenism, ci ajungerea celor ce voiesc la ținta lor eternă în Dumnezeu, printr-o colaborare a lor cu ajutorul dat lor de Dumnezeu pentru a se realiza conform rațiunii lor. Dar întrucît la această realizare deplină nu ajung decît în Dumnezeu, Care e ultimul hotar fără hotar în care pot ajunge, ele nu mai pot cădea de acolo, pentru că s-au obișnuit să tindă spre odihna nesfîrșită în Cel nesfîrșit, la care acum au ajuns. Libertatea lor despărțită o vreme de Dumnezeu se întoarce definitiv în Dumnezeu.

47. Sîmbăta din planul creațiunii sau de la sfîrșitul ei se îndeplinește după răstignirea din planul mîntuirii; după răstignirea mea față de lume, sau a lumii față de mine — fapt care are loc Vinerea, ca partea finală și culminantă a ostenelii mele, sau a timpului meu, sau ca treaptă desăvîrșită a lucrării mele de despătimire, prin buna pătimire în lume, — ajung la Sîmbăta odihnei. Calea aceasta ne-a arătat-o Hristos. Dar dincolo de această odihnă de cele ale lumii e Duminica învierii; dincolo de Hristos cel înmormîntat după răstignire, e Hristos cel înviat cu trupul și unirea mea cu El. Eu voi rămîne mai departe cu Hristos cel înviat cu trupul, nu voi trece dincolo la un spirit al lui Hristos fără trup, cum se afirma în origenism. Pentru că noi credem în învierea cu trupul. Aceasta e plinătatea fără hotar a omului întreg în Hristos care a devenit prin întrupare om întreg și a redevenit prin înviere omul desăvîrșit întreg. Dincolo de această odihnă cu trupul în Hristos cel înviat nu se mai poate trece. Dar peste odihna de Sîmbăta, în care Hristos e mort cu trupul, se trece. În odihna eternă nu trec fără trup și nici fără lume, dar trec cu ele transfigurate.

Făpturile conștiente își găsesc odihna în Dumnezeu, pentru că într-acolo le atrag rațiunile lor ca modelul lor final, sau gîndirea volitivă a lui Dumnezeu cu privire la ele. Dincolo de aceste modele nu le mai atrage nimic, pentru că ele și-au atins deplinătatea. Nu există model mai înalt care să le atragă. Nu există gîndire și voie mai înaltă decît cea definită în scopul lui Dumnezeu cu privire la ele. Dar acest scop este participarea interminabilă a lor la infinitatea divină după modul lor propriu.

în Sine nici un fel de categorie care să poată fi afirmată cu ceea ce e constituit prin toate acestea [48].

Pentru că pot fi afirmate toate cele create, după ființa și facerea lor, fiind cuprinse în rațiunile lor și în rațiunile celor ce sînt în jurul lor [49]. Lăsînd pe un plan superior teologia supremă și negativă a Cuvîntului (a Rațiunii), potrivit căreia El nu e nici grăit, nici cugetat, nici peste tot ceva din cele cunoscute împreună cu altceva, ca Cel ce e supraființial, nici participat de ceva în oarecare fel, Rațiunea (sau Cuvîntul) este multe rațiuni și rațiunile cele multe sînt o Rațiune. După procesiunea binevoitoare, făcătoare și susținătoare spre făpturi, Rațiunea (Cuvîntul) cea una e multe rațiuni, iar după referirea și pronia care le întoarce și le călăuzește pe cele multe spre Unul, ca spre obîrșia lor, sau ca spre centrul liniilor pornite din El, care are în Sine de mai înainte începuturile lor și le adună pe toate, rațiunile cele multe sînt una [50].

---

48. Creaturile se vor odihni în Dumnezeu pentru că rațiunile lor sînt ferme în Dumnezeu, deși entitățile create după modelul lor nu au existență de cînd au rațiunile lor. Dacă n-ar avea rațiuni ferme în gîndirea și voia lui Dumnezeu supratemporală, nu s-ar putea odihni în El, nu și-ar găsi împlinirea în El, ci ar putea fi descompuse după o vreme. Dacă ar fi din veci în Dumnezeu ele înseși, mișcarea lor ar fi o dovadă că niciodată nu pot ajunge la odihna în Dumnezeu. Numai dacă Dumnezeu există și dacă le gîndește înainte ca ele să ia ființă în timp, adică să intre în mișcare, deci nu din veci, ele își pot găsi odihna sau împlinirea în Dumnezeu; Dumnezeu există în act din eternitate, iar făpturile există numai în potență.

49. Cele despre care se poate spune ceva afirmativ sînt determinate, adică definite de structura rațiunilor. De aceea ele sînt și create. Însuși creaturalul lor le arată ca determinate. Sînt determinate pentru că au primit un început al existenței lor și pentru că își au definiția lor în structura deosebită de a altora, sau sînt limitate de structura celor ce sînt în jurul lor. Coexistența lor cu Dumnezeu ar pune totul într-o evoluție care nu și-ar găsi niciodată deplinătatea, sau odihna, pentru că n-ar avea în ce și-o găsi. Progresul n-ar avea nici un sens. Origenismul își vădește dintr-o nouă latură inconsistența.

50. Dar cu toate că Dumnezeu este în Sine mai presus de orice determinare, creînd făpturile, adică acceptînd să iasă spre ele, sau să intre în legătură cu ele, își face cunoscute în rațiunile referitoare la acestea multe din posibilitățile cuprinse în Sine în mod nediferențiat.

S-ar părea la prima vedere că dacă în origenism cele ce se împrăștie din unitatea inițială sînt niște existențe spirituale deosebite de Dumnezeu, aci însăși Rațiunea ipostatică divină Se ramifică și apoi Se readună în Sine. Dar acestei interpretări i se opun două lucruri: întîi, că în Sine Rațiunea ipostatică divină este mai presus de orice gîndire și trăire, deci de orice multiplicare sau determinare în asemenea rațiuni; al doilea, că Ea nu se multiplică în ființele create și deci nici acestea nu redevin una cu Ea, ci se unesc cu rațiunile lor volitive, necreate, creatoare și providențiatoare. Iar acestea se și readună în unitatea Ei. Fără îndoială multiplicarea Rațiunii celei una se arată și în făpturile create și providențiate de Ea după chipul rațiunilor lor necreate, aflătoare în Ea și lucrătoare prin ele; iar readunarea lor în unitatea Ei sau a rațiunilor necreate din Ea implică și o adunare a făpturilor în Ea. Dar unificarea făpturilor în Rațiunea divină este de alt ordin decît cea a rațiunilor lor divine.

Trăind o unitate a lor în și cu Rațiunea divină, ele sînt conștiente de această unitate, întrucît continuă să-și păstreze o subzistență proprie, sau viceversa: întrucît continuă să-și păstreze o subzistență proprie, sînt conștiente de unirea lor în și cu Rațiunea cea Una și cu rațiunile necreate unite în Ea. Rațiunea ipostatică divină cea una e acum întreagă în fiecare din făpturile adunate în Ea, fără ca acestea să se confunde.

Deci sîntem şi ni se zice «parte» a lui Dumnezeu, pentru faptul că raţiunile existenţei noastre preexistă în Dumnezeu. Şi ni se zice că am curs de sus, pentru că nu ne-am mişcat potrivit cu raţiunea după care am fost făcuţi şi care preexistă în Dumnezeu [51].

7 f. Dar cel ce a fost învăţat să privească cu evlavie raţiunile lucrurilor poate dezvolta uşor şi în alt chip înţelesul acestei idei. Astfel, nu încape îndoială că fiinţa virtuţii din fiecare este Cuvîntul (Raţiunea) cel unul al lui Dumnezeu. Căci fiinţa tuturor virtuţilor este Însuşi Domnul nostru Iisus Hristos. Fiindcă s-a scris : «Care ni S-a făcut nouă de la Dumnezeu înţelepciune, dreptate, sfinţire şi mîntuire» (I Cor., 1, 30). Şi e vădit că acestea se spun despre El în înţelesul absolut, ca fiind prin Sine însuşi înţelepciunea, dreptatea şi sfinţenia, nu în sens determinat (limitat), cum se zice despre noi, de pildă : om înţelept, sau om drept. Dar dacă-i aşa, orice om care se împărtăşeşte de virtute printr-o deprindere neclintită se împărtăşeşte neîndoielnic de Dumnezeu, fiinţa virtuţilor, ca unul ce a cultivat sincer, prin liberă hotărîre, sămînţa naturală (τὴν κατὰ φύσιν) a binelui şi a arătat sfîrşitul ca fiind una cu obîrşia şi obîrşia una cu sfîrşitul, mai bine zis obîrşia şi sfîrşitul ca unul şi acelaşi lucru, fiind prin aceasta un vestitor nepervertit al lui Dumnezeu, dacă scopul oricărui lucru se socoteşte că este obîrşia şi sfîrşitul lui : obîrşia, întrucît de acolo a primit pe lîngă existenţă şi binele prin fire după participare, iar scopul, întrucît recunoscîndu-şi cauza sa, străbate prin dispoziţie şi hotărîre liberă cu toată sîrguinţa drumul de laudă ce-l duce spre ea [52]. Iar străbătînd acest drum devine dumnezeu, primind de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezeu, ca unul ce a adăugat prin liberă alegere la binele natural al chipului asemăna-

---

Raţiunea cea una, multiplicată în multe raţiuni ale făpturilor şi revenită la unitatea Ei, trebuie înţeleasă şi ca Cuvîntul ipostatic ce Se multiplică cu apelul Lui, cu lumina Lui, sau răsună şi se înţelege în multe cuvinte şi în multe feluri de prezenţe personale lucrătoare prin care cheamă, aduce şi ţine făpturile în existenţă şi care redevine un Cuvînt total şi atotcuprinzător adresat făpturilor adunate în El prin aceeaşi înţelegere şi o prezenţă personală infinit de intensă şi de bogată în ele. Dar tocmai aceasta consolidează ca persoane fiinţele create spirituale, sau dotate cu spirit. Ca asemenea Cuvînt sau prezenţă ipostatică totală S-a revelat Logosul făpturilor în Iisus Hristos, dîndu-ni-Se în forma aceasta mai ales în Euharistie, pentru a ne conduce spre capacitatea deplină de a-L sesiza ca atare în veacul viitor. (*Capete gnostice*, II, 28—29).

51. Rezumînd, sfîntul Maxim precizează sensul în care a spus sfîntul Grigorie de Nazianz că sîntem «parte» a lui Dumnezeu : ca cei ce avem raţiunile noastre preexistente în Dumnezeu. În acelaşi timp el precizează sensul afirmaţiei aceluia că «am curs de sus». Aceasta nu stă în faptul că am fi plecat ca existenţe dintr-o unitate iniţială în Dumnezeu, ci că, odată creaţi într-o legătură cu Dumnezeu sau cu raţiunile noastre preexistente în El, nu ne-am mişcat potrivit cu ele.

52. Sfîntul Maxim dă şi un alt sens «curgerii de sus» a celor ce nu vieţuiesc în legătură cu Dumnezeu. A «curs de sus» cel ce nu dezvoltă în sine binele în virtuţi. Căci esenţa virtuţii din fiecare este Raţiunea divină cea una, sau Iisus Hristos. Cine cade deci din virtute, sau nu o deprinde, a căzut din Raţiunea sau Cuvîntul lui Dumnezeu. Aci Raţiunea divină e identificată cu Binele. Căci singur binele adevărat este raţional. Raţiunea divină ca normă şi sursă supremă a toată organizarea raţio-

rea prin virtuți, datorită urcușului firesc spre cauza proprie și intrării în intimitatea ei [53]. Astfel se împlinește și cu el cuvîntul apostolic care zice: «Căci în El viem, ne mișcăm și sîntem» (Fapte, 17, 28). «Este» adică în Dumnezeu prin luare aminte cel ce nu-și corupe rațiunea ființei sale, preexistentă în Dumnezeu; «se mișcă» în Dumnezeu potrivit cu rațiunea ființării sale bune, preexistentă în Dumnezeu, lucrînd prin virtuți, și viețuiește în Dumnezeu potrivit cu rațiunea ființării sale veșnice, preexistentă în Dumnezeu. De aceea, fiind deja de aici, prin deprinderea atotnepătimașă mereu același cu sine și nemișcat, va fi și în veacul viitor, prin îndumnezeirea ce i se va dărui, iubind și îmbrățișînd rațiunile amintite ce preexistă în Dumnezeu, mai bine-zis, pe Dumnezeu, în Care sînt fixate rațiunile bunătăților (virtuților). Și astfel, este parte a lui Dumnezeu ca existent, pentru rațiunea ființării sale preexistentă în Dumnezeu; ca bun, pentru rațiunea viețuirii sale bune preexis-

---

nală, a toată legătura armonică a celor create, e și normă și sursă supremă a tot binele împlinit și urmat de ele. Dar numai prin binele urmărit statornic și imprimat ca deprindere sau ca virtute în ființa proprie, se impune în aceasta rațiunea după modelul rațiunii ei necreate, care este Rațiunea ipostatică divină.

În același timp binele și raționalitatea sînt și o tendință a firii create, făcută după modelul Rațiunii necreate în care e implicat binele. Cel ce dezvoltă în sine binele ca sămînță a virtuții se dezvoltă după norma și din puterea rațiunii sale necreate, adică conform Rațiunii divine despre sine. Acela arată că scopul sau sfîrșitul lui e una cu obîrșia sau viceversa. Căci binele care îl atrage, sau spre care tinde ca spre scopul său, e pus în firea lui de la început, de cauza ei. De la această obîrșie sau cauză a luat nu numai existența, ci și participarea la bine. Dar aceeași cauză care a pus în fire binele și o face să lucreze conform cu ea, adică să cultive binele, o atrage spre ea ca țintă a binelui. În Dumnezeu nu e o mișcare de la un început spre un sfîrșit: El e desăvîrșit din veci. Nouă ne-a lăsat și dat Dumnezeu putința unei contribuții la desăvîrșire prin libertate.

53. Cel ce înaintează spre obîrșia proprie ca spre ținta finală adaugă la binele prin fire primit de la Dumnezeu binele prin libera alegere și străduință, săvîrșit și el cu ajutorul harului, adică înaintează prin virtute de la chip la asemănare, pînă la starea de îndumnezeire, printr-un urcuș potrivit firii însăși. Omului i se lasă și i se dă putința să accepte liber comuniunea cu Dumnezeu și să înainteze în ea.

Gîndirea sfîntului Maxim e străbătută de un profund optimism antropologic. Ființa umană ajunge la îndumnezeire printr-un urcuș liber și natural al ei. Natura are implicată în ea o tendință spre bine, care reprezintă un impuls și o atracție divină sădite în ea. Fără acestea ea nu poate fi concepută și nu se poate menține ca natură adevărată. Ea are de la început binele sădit în ea ca tendință de înălțare liberă spre Dumnezeu ca binele desăvîrșit, ca partener desăvîrșit al comuniunii în calitate de Treime eternă.

Iar acest urcuș îl realizează prin mișcare, prin care se săvîrșesc faptele binelui cu stăruință pentru a se dobîndi virtuțile. Dacă origenismul platonic punea accentul pe o contemplație a nemișcării, sfîntul Maxim acordă o importanță necondiționată mișcării de împlinire a binelui. Prin virtuți ne facem în mod liber mai asemenea cu Dumnezeu.

Sfîntul Maxim a luat sensul pozitiv al mișcării de la Aristotel, dar a lărgit și adîncit acest sens pozitiv pînă la a-l vedea ca drum spre îndumnezeire, ca impuls sădit în creatură de Dumnezeu însuși în calitate de cauză în vederea înaintării spre El ca scop. Mișcarea este, în concepția sfîntului Maxim, de la Dumnezeu spre Dumnezeu, de la setea de comuniune spre comuniunea desăvîrșită.

tentă în Dumnezeu; și ca dumnezeu, pentru rațiunea ființării sale veșnice, preexistentă în Dumnezeu [54].

Este așadar parte a Lui, ca unul ce a cinstit aceste rațiuni, a lucrat conform cu ele și prin ele s-a sălășluit pe sine cu totul numai în Dumnezeu așa cum numai pe Dumnezeu L-a întipărit și L-a format în sine [55]. Unul ca acesta este și se numește dumnezeu, precum Dumnezeu este prin pogorămînt și Se numește pentru el om, iar puterea acestei dispoziții mintale se arată în faptul că ea îndumnezeiește pe om prin Dumnezeu, pentru iubirea față de Dumnezeu, și înomenește pe Dumnezeu prin om, pentru iubirea Lui de oameni, făcînd printr-un schimb bun pe Dumnezeu om, pentru îndumnezeirea omului, iar pe om dumnezeu, pentru înomenirea lui Dumnezeu. Căci Cuvîntul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să se lucreze pururea și în toți taina întrupării Sale [56].

Iar cel ce, cu toate că e parte a lui Dumnezeu pentru rațiunea virtuții aflătoare în el, în baza cauzei sale, părăsește obîrșia sa și se lasă dus în chip nesocotit spre nimic, cu drept cuvînt se zice că a căzut de sus, întrucît nu s-a mișcat spre obîrșia și cauza proprie, după care, spre care și pentru care a fost făcut. El se află într-un vagabondaj nestatornic și într-o neorînduială cumplită a sufletului și a trupului, ca

---

54. Sfîntul Maxim vede o confirmare a înaintării de la existența în Dumnezeu, la viața deplină în Dumnezeu, prin mișcarea în Dumnezeu pe linia binelui, în inversarea celor trei cuvinte ale sfîntului Pavel din declarația în Areopag: «Căci în El viem, ne mișcăm și sîntem» (Fapte 17, 20). Potrivit acestor trei faze, sfîntul Maxim distinge și în rațiunea făpturii umane în Dumnezeu trei faze, sau trei straturi: rațiunea ființării, rațiunea ființării bune sau a mișcării pe linia binelui, dată în rațiunea ființării, și rațiunea ființării veșnice. El recunoaște făpturii umane putința de a actualiza prin libertate rațiunea ființării sale. Aceasta desigur că nu se referă la rațiunea preexistentă în Dumnezeu, ci la reflectarea ei consistentă în ființa proprie a făpturii. Totuși Dumnezeu constată că făptura ca rațiune consistentă se conformează cu modelul ei gîndit ca existență destinată a deveni prin libertate bună și eternă, ca un alt dumnezeu în care S-a imprimat Dumnezeu prin comuniune cu El.

55. Cel ce lucrează conform cu rațiunea lui preexistentă în Dumnezeu se numește «parte» a lui Dumnezeu, pentru conformarea lui ca rațiune creată consistentă cu cele trei straturi ale rațiunii sale în Dumnezeu: prin nesăvîrșirea pătimașă a răului, cu rațiunea existenței sale în Dumnezeu; prin mișcarea sa pe linia binelui, cu rațiunea viețuirii sale bune în Dumnezeu; prin îndumnezeirea sa, cu rațiunea ființării sale veșnice în Dumnezeu. În faza din urmă, Dumnezeu S-a întipărit deplin în el. El devine încă de pe pămînt nemișcat și identic cu sine însuși, prin deprinderea atotnepătimașă a virtuților, dar și mai mult în starea de îndumnezeire ce o va primi în viața viitoare.

56. Dar prin aceasta nu numai omul se face Dumnezeu, ci și Dumnezeu Se face om. Căci omul, cinstind rațiunea sa divină în Dumnezeu și lucrînd conform cu ea, îi dă acesteia și prin ea lui Dumnezeu însuși o realizare omenească tot mai accentuată. Pe măsură ce omul se sălășluiește tot mai mult în Dumnezeu, Acesta Se sălășluiește tot mai mult în om, luînd chip omenesc. Ceea ce face pe om Dumnezeu și pe Dumnezeu om este iubirea reciprocă între ei. Prin iubirea sa față de Dumnezeu, omul e îndumnezeit de către Dumnezeu prin iubirea Sa față de om. Îndumnezeindu-se omul prin iubire, Se înomenește Dumnezeu, și înomenindu-Se Dumnezeu prin iubire, se îndumnezeiește omul. Căci prin iubirea sa față de Dumnezeu, omul se înalță în Dumnezeu; iar prin iubirea Sa față de om, Dumnezeu Se sălășluiește în om și acesta îi dă lui Dumnezeu chip omenesc. Cele două iubiri ajung simultane și una o provoacă pe alta. Omul arată în sine pe Dumnezeu, iar Dumnezeu ia chip de om.

unul ce s-a despărțit pe sine de cauza sa ce rămîne totdeauna nerătăcită și constantă, prin povîrnirea de bunăvoie spre rău. Și se spune în înțelesul propriu că s-a rostogolit în rău, fiindcă, aflîndu-se în el capacitatea prin care putea să-și ducă în chip neabătut pașii spre Dumnezeu, a ales de bunăvoie ceea ce e rău și nu există, în locul a ceea ce e bun și există [57].

7 g. Despre aceste rațiuni de care am vorbit, sfîntul Dionisie Areopagitul spune că Scriptura le numește predeterminanți și voiri dumnezeiești (*Despre numirile dumnezeiești* 5, 8; P.G. 3, 874 C). De asemenea cei din jurul lui Panten, învățătorul marelui Clement al Stromatelor (*Stromata* 4, 26; P.G. 8, 1381 A), spun că Scripturii îi place să le numească voiri dumnezeiești. De aceea, întrebați fiind, de unii ce se fălesc cu erudiția din afară, cum socotesc creștinii că Dumnezeu cunoaște lucrurile, ei înșiși susținînd că le cunoaște pe cele inteligibile mintal, iar pe cele sensibile sensibil, au răspuns că nici pe cele sensibile nu le cunoaște sensibil, nici pe cele inteligibile, mintal. Căci nu e cu putință ca Cel ce e mai presus de făpturi să cunoască făpturile după modul făpturilor. Ci spuneau că El cunoaște făpturile ca pe propriile Sale voiri, adăugînd și motivul binecuvîntat al acesteia, și anume că pe toate le-a făcut cu voia — ceea ce nimeni nu va nega — și dacă a spune că Dumnezeu Își cunoaște propria Sa voire e un lucru cuvios și drept, atunci, odată ce Dumnezeu a făcut pe fiecare dintre făpturi voind-o, desigur că El cunoaște făpturile ca pe propriile Sale voiri, dacă a creat făpturile voindu-le. Pornind de aici eu socotesc că despre aceste rațiuni zice Dumnezeu în Scriptură către Moise: «Te-am cunoscut pe tine mai mult decît pe toți» (Ieș., 33, 17), sau «A cunoscut Domnul pe cei ce sînt ai Lui» (II Tim., 2, 19), iar către unii: «Nu vă cunosc pe voi» (Mt., 7, 23). Aceasta după cum mișcarea liberă a voii proprii, lucrînd conform cu voia și cu rațiunea sau contra voii și rațiunii lui din Dumnezeu, l-a pregătit pe fiecare să audă vocea dumnezeiască [58].

7 h. Acestea și cele asemănătoare socotesc că a înțeles să le spună acest bărbat purtător de Dumnezeu prin cuvintele: «Cînd vom uni

57. Existența însăși e un bine, înțelegînd prin ea ceea ce persistă. Nestatornicia e semnul nerămînerii în bine, deci într-o existență statornică. Cel neîntemeiat în bine ca în existența statornică «curge», se rostogolește pentru că nu rămîne în legătură cu ceea ce e adînc și etern consistent, se golește tot mai mult de ființă, de viață.

58. Deoarece Dionisie Areopagitul numise rațiunile lucrurilor «predeterminări» și «voiri dumnezeiești», iar ucenicii lui Panten, și între ei Clement Alexandrinul, le numiseră de asemenea «voiri dumnezeiești» și declaraseră că Dumnezeu cunoaște făpturile ca voiri proprii, pentru că le-a creat voind, sfîntul Maxim vrea să arate că aceasta nu implică o predestinare a făpturilor raționale. Există o cunoaștere și o voire antecedentă a lui Dumnezeu, care deosebește făpturile după scopul lor bun, și o cunoaștere și o voire posterioară, care se orientează după felul cum se vor decide făpturile să lucreze. O va spune aceasta în mod clar sfîntul Ioan Damaschin. În sensul acestei cunoașteri și voiri posterioare a lui Dumnezeu trebuie înțelese citatele date de sfîntul Maxim din Sfînta Scriptură.

această facultate deiformă şi dumnezeiască, adică mintea şi raţiunea noastră, cu ceea ce e propriu ei, chipul se va fi urcat la modelul său după care tinde acum» (Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuv. II teol.*, cap. 17; P.G. 36, 48 C). Prin aceste puţine cuvinte el învaţă deodată mai multe lucruri. Întîi, respinge părerea unora că a ajuns deja vreo făptură la această măsură. Apoi arată sensul în care sîntem parte a lui Dumnezeu. În sfîrşit, schiţează natura viitoare a fericitei odihne şi mişcă spre posesiunea ei statornică, neclintită şi veşnic necăzută, pe cei ce se curăţesc şi se grăbesc spre ea prin nădejde. Căci ştia că dacă înaintăm drept, conform raţiunii şi firii, spre ceea ce reprezentăm prin fiinţă şi raţiune, vom cunoaşte şi noi printr-o atingere simplă (ἁπλῇ προσβολῇ) fără nici o iscodire, care singură prilejuieşte greşeala şi rătăcirea, toate în mod divin (θεοειδῶς), atît cît ne e cu putinţă, nemaipersistînd din pricina neştiinţei în mişcarea în jurul lor, ca unii ce ne-am unit mintea şi raţiunea noastră cu Mintea cea mare, cu Raţiunea (Logosul) şi Duhul, mai bine zis pe noi întregi cu Dumnezeu întreg, ca un chip cu modelul lui [59].

7 i. Aceasta o dezvoltă şi în cuvîntarea despre grindină, zicînd: «Şi atunci, pe aceia îi va primi lumina negrăită şi contemplarea Sfintei şi Împărăteştii Treimi, Care îi va lumina mai limpede şi mai curat şi se va uni întreagă cu mintea întreagă. Pe această singură o şi numesc eu Împărăţia Cerurilor» (Sf. Grigorie Teologul, P.G. 35, 945 C). Aceasta cu dulceaţă mă va îndulci şi mă va veseli, ca îndrăznind să unesc ale mele cu ale Lui, înţelegînd prin mine toată zidirea raţională a îngerilor şi a oamenilor, adică pe toţi cîţi n-au corupt, din neatenţie, nici una din raţiunile dumnezeieşti inarticulate de Dumnezeu în chip natural în firea lor, ca să-i ducă prin mişcare spre scopul propriu, ci s-au păstrat mai degrabă cu chibzuială pe ei înşişi întregi şi nealteraţi, ştiindu-se că sînt şi vor fi organe ale firii dumnezeieşti [60]. Pe aceştia îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului, căci făcîndu-se Stăpînului asemenea unor mădulare sănătoase şi folositoare ale trupului, îi va cîrmui cum vrea şi îi va umple de slavă şi de fericirea proprie, dîndu-le

---

59. Atît raţiunea cît şi firea noastră sînt chipuri ale lui Dumnezeu, căci Dumnezeu este şi esenţă şi gîndire. Prin amîndouă trebuie să înaintăm spre Dumnezeu, adică nu numai printr-o cugetare dreaptă, ci şi prin întreaga conformare a fiinţei noastre cu modelul divin. Făcînd astfel, ajungem în atingerea directă şi simplă a lui Dumnezeu, nu-L mai deducem prin complicate operaţii raţionale în mod indirect din creaturi. Vom pătrunde cu mintea, cu raţiunea şi cu duhul nostru în Mintea cea mare, în Raţiunea şi Duhul, ca o icoană în model. În viitoarea odihnă fericită în Dumnezeu vom rămîne veşnic necăzuţi. Prin aceasta, sfîntul Maxim respinge mitul origenist despre căderile şi suişurile alternative din şi în acea odihnă.

60. Chipurile raţiunilor dumnezeieşti le socoteşte sfîntul Maxim articulate în firea umană în mod natural, ca un întreg armonic. Dar ele pot fi corupte fie în totalitatea lor, fie unele din ele, prin mişcarea necuvenită a fiinţei umane. Cei ce fac aceasta îşi corup însăşi firea lor. Sfîntul Maxim numeşte raţiunile constitutive firii

viața cea veșnică și negrăită și cu totul liberă de semnul însușirii constitutive a vieții prezente, întemeiată pe stricăciune. Le va da viața pe care nu o întreține aerul inspirat, nici rîulețele de sînge care curg de la inimă, ci Dumnezeu care Se împărtășește întreg tuturor și vine în suflet ca sufletul în trup, iar prin mijlocirea sufletului, în trup, cum numai El știe. Prin aceasta sufletul primește neschimbabilitatea, iar trupul nemurirea, și întregul om se îndumnezeiește prin lucrarea îndumnezeitoare a harului Celui ce S-a întrupat, rămînînd întreg om după suflet și trup, din cauza firii, și făcîndu-se întreg dumnezeu după suflet și trup, din pricina harului și a strălucirii dumnezeiești a fericitei slave ce o are de pe urma Lui, strălucire decît care nu se poate cugeta alta mai mare și mai înaltă. Căci ce poate fi mai drag și mai scump celor vrednici, decît îndumnezeirea prin care Dumnezeu, unindu-Se cu cei deveniți dumnezei, le dă tot ce e al Său pentru bunătatea Sa? [61]

De aceea bine au numit această stare plăcere, pătimire (πεῖσιν) și bucurie. Au numit-o plăcere (produsă de cunoașterea lui Dumnezeu și de gustarea fericirii ce urmează ei), ca una ce e sfîrșit al lucrărilor naturale (căci așa definesc plăcerea). Pătimire, ca puterea extatică ce preface pătimirea în activitate, după pilda cauzei care preface fierul în foc și focul în fier; ea arată că nu există altă înălțare mai mare a făpturilor, decît aceea în care nepătimirea apare ca o consecință bine cuvenită. Iar bucurie este numită ca una ce nu are nimic opus, nici în trecut, nici în viitor. Căci bucuria zic că nu cunoaște nici tristețe trecută și nu așteaptă cu frică nici săturarea viitoare, ca plăcerea. De aceea

umane rațiuni divine, pentru că ele se află lucrătoare în rațiunile firii. Totuși, lucrarea lor lasă loc în ea acțiunii de corupere a voii umane. În acest caz, lucrarea rațiunilor divine s-a restrîns numai la susținerea în existență a firii umane individuale a celor în cauză. Sau e vorba, mai degrabă, de o continuă strîmbare sau deviere a lucrării rațiunilor divine, sau a rațiunilor constitutive ale firii, așa cum rîsul răutăcios nu anulează trăsăturile specifice ale feței cuiva, ci le strîmbă numai.

61. E o descriere a stării de îndumnezeire a celor ce și-au actualizat bine rațiunile firii, sau au conlucrat cu rațiunile dumnezeiești care lucrează la actualizarea firii și la completa penetrare a lor de către rațiunile dumnezeiești și, prin aceasta, de Dumnezeu însuși care lucrează propriu-zis prin rațiunile dumnezeiești. Dumnezeu este de la început ca un suflet al sufletului și prin aceasta al întregului uman. Dar acest suflet divin devine tot mai intim și mai efectiv în întregul uman. Precum sufletul însuflețește trupul, așa Dumnezeu, sufletul mai profund, îndumnezeiește sufletul și trupul însuși, umplîndu-le de viața divină. Sufletul devine prin aceasta neschimbabil în bine sau în dragostea de Dumnezeu, iar trupul, incoruptibil. Cel ce a ajuns la starea aceasta este în același timp om întreg, constituit din suflet și trup, și dumnezeu întreg, fiind penetrat în întregime de lucrarea harului și umplut de strălucirea slavei dumnezeiești. Dumnezeu întreg lucrează în acela, cum lucrează subiectul uman în propria-i natură. Dar subiectul uman își însușește ca a sa lucrarea subiectului divin. Harul care-l umple pe acesta e harul lui Dumnezeu cel întrupat. Deci Dumnezeu cel întrupat e sufletul întregului uman, e ca un fel de ipostas fundamental al ipostasurilor umane. Dumnezeu cel întrupat, Care a făcut neschimbabil în bine sufletul Său uman și a dus la nemurirea stării de înviere trupul Său, face aceasta și în cei ce colaborează prin voia lor cu El.

Scriptura de Dumnezeu inspirată și Părinții noștri, înțelepți în tainele dumnezeiești, au spus totdeauna că bucuria e numele ce indică adevărul viitor [62].

Deci s-a arătat în treacăt, prin mine cel mic din fire, din Scriptură și din Părinți, că nici una din făpturi nu s-a oprit vreodată din mișcare, nici n-a ajuns la odihna pe care i-a rînduit-o intenția dumnezeiască; pe lîngă aceasta, că e cu neputință ca cei vrednici să părăsească persistența lor neclintită în Dumnezeu. Căci cum ar fi cu putință (ca să aducem un mic temei rațional în sprijinul celor spuse) ca cei ce au ajuns odată cu existența lor în Dumnezeu să primească în ei injurioasa săturare a dorinței? Pentru că orice săturare e, după rațiunea și definiția ei, ceva care stinge o dorință, avînd două moduri: sau dorința se stinge depășind cele date ca mici, sau se scîrbește, disprețuindu-le ca urîte și ca grețoase, ceea ce produce săturarea. Dumnezeu însă, fiind prin fire nesfîrșit și vrednic de cinstire, sporește la infinit prin împărtășire dorința celor ce gustă din El. Iar dacă acesta-i adevărul, precum

62. Starea de îndumnezeire este o stare de plăcere, întrucît au ajuns la capăt lucrările naturale care obosesc ființa umană. Este o stare de pătimire primită din convingere, căci cel ce o suportă a devenit ca un subiect care are convingerea că o efectuează, nu mai are sentimentul că o suportă, ci că el este autorul ei, deși în realitate nu o produce el. Acesta provine din faptul că ceea ce se suportă a devenit cu totul propriu celui ce suportă, nemaiapărîndu-i ca ceva străin, căci și-a însușit-o pe deplin. Exemplul e lumina devenită proprie aerului, sau focul, propriu fierului. Prin aceasta pătimirea a devenit nepătimire. E o pătimire a nepătimirii. Ea dovedește persistența unei anumite voiri și mișcări a celui ce pe de altă parte a ajuns la capătul efortului în voință și mișcare. Nepătimirea aceasta încoronează în mod natural firea care și-a însușit pătimirea cea bună. De aceea această stare de pătimire prin suportare din convingere este ca o putere extatică a firii, ca o putere ce trece dincolo de sine, deasupra sa, și își însușește ca proprie ceea ce îi vine de deasupra ei.

Bucuria prezentă, care e împreunată cu tristețea pentru trecut și cu teama de plictiseală viitoare, nu e bucurie adevărată. Starea aceasta, e mai degrabă proprie plăcerii în care ființa umană, uitînd de trecut și nemaigîndind la viitor, vrea să se scufunde ca într-o orbire și amnezie în ce privește trecutul și viitorul. Bucuria adevărată are privirea netulburată atît spre trecut, cît și spre viitor. Cel ce se află în bucurie știe că pentru trecut este iertat, iar viitorul nu-i apare amenințător pentru bucuria prezentă, pentru că e o bucurie curată prin care își produce un viitor adevărat. Aceasta îi dă sfîntului Maxim un temei să declare că saturarea sau plictiseala viitoare la care vor ajunge ființele spirituale înălțate la unitatea lor în Dumnezeu, conform doctrinei origeniste, întreținînd în ele teama de acea plictiseală, face ca fericirea lor să nu fie deplină nici măcar în timpul cît se bucură de ea.

În general sfîntul Maxim susține că desăvîrșirea omului înseamnă o încetare a lucrării lui naturale și o transformare a ei în pură pătimire (gustare), recepționare a lucrării îndumnezeitoare a harului (*Ambigua*, Cap. prezent. P.G. 91, 1076; *Răsp. c. Talasie* 22; Filoc. III, p. 73). Dar iată că aci afirmă că orice desăvîrșire a făpturii înseamnă, dimpotrivă, o ridicare a ei din stadiul pasiv în cel nepasiv, o trecere de la pătimire la nepătimire. Contrazicerea este numai aparentă. De fapt omul va înceta să fie propriu-zis într-o stare de pasivitate, cum e în viața de aici. Va deveni un «pur agir», cum ar zice Blondel, asemenea lui Dumnezeu. Aceasta întrucît va deveni subiect al lucrării dumnezeiești, care e pur activă. Dar întrucît lucrarea dumnezeiască după natură nu e a sa, ci a lui Dumnezeu, omul e pe de altă parte într-o pătimire pură. Cu alte cuvinte, după har va fi în nepătimire pură, după natură, în pătimire pură. Dar și pătimirea aceea e consimțire, e penetrare deplină a lucrării umane de lucrarea divină.

și este, atunci n-a existat faimoasa unitate a ființelor raționale, care, săturîndu-se de petrecerea în Dumnezeu, s-ar fi împărțit și ar fi provocat, prin împrăștierea proprie, facerea lumii acesteia. Dacă am admite aceasta, am face binele circumscris și vrednic de disprețuit, putînd fi mărginit de vreo saturare oarecare și devenind pricină de răzvrătire acelora a căror dorință n-a putut-o ține nemișcată [63].

Deci, socotesc că în zadar susțin unii această unitate, închipuindu-și lucruri care nu sînt, ba, ce-i mai grav, atribuind în chip mincinos și acestui fericit Părinte asemenea idei, ca să poată cugeta nu numai ei în toată libertatea că sufletele au venit dintr-o formă anterioară a vieții în trupuri, spre a fi pedepsite pentru relele făcute înainte, ci ca să încerce cu temei să amăgească și pe alții că așa stau lucrurile, prin vrednicia de crezămînt a persoanelor. Ei se poartă astfel într-un mod care nu e nici frumos, nici cuvios. Dar noi, lăsîndu-i pe aceia așa cum sînt, să cercetăm noi înșine cu evlavie intenția învățătorului și în alt mod decît în cel arătat [64].

Eu socotesc că el vrea să înfățișeze aici nu cauza facerii oamenilor, ci a nenorocirii care a venit după aceea, căci plînge mizeria trupului nostru prin cuvintele : «O, ce împreunare și ce înstrăinare ! Îngrijesc pe cel de care mă tem și mi-e frică de cel pe care îl iubesc» și cele următoare. *(Cuv. 14, Despre iubirea de săraci ;* P.G. 35, 865 B). Apoi, întrebîndu-se pe sine însuși, care să fie cauza relelor în care sîntem ținuți și a preaînțeleptei Providențe ce se arată în ea, prin cuvintele : «Care e înțelepciunea privitoare la mine și ce este această mare taină ?», adaugă, dînd în chip clar această soluție : «Oare nu vrea, poate, fiind

63. Sfîntul Maxim trece la o respingere directă a teoriei despre acea unitate a ființelor raționale. Mai întîi menționează în treacăt că mișcarea în care se află fapturile e dovada că ele nu au ajuns pînă acum vreodată la odihna rînduită lor de scopul ce li l-a dat Dumnezeu, ci are rostul pozitiv să ajungă la el. Apoi trece la argumentarea acestui fapt, arătînd că cei ajunși în unitatea lor în Dumnezeu nu mai pot părăsi petrecerea lor în El. Origenismul susținea că cei ajunși în Dumnezeu se împrăștie din El pentru că se satură de fericirea ce o gustă în El. Orice săturare înseamnă o stingere a dorinței sau a afecțiunii pentru lucrul obținut. Iar dorința sau afecțiunea se poate stinge în două feluri : sau pentru că descoperă că lucrul posedat e prea mic pentru ea ; sau pentru că descoperă ceva urît și neplăcut în acel lucru. Dar Dumnezeu nu e nici ceva urît și neplăcut, nici ceva mărginit, deasupra căruia să poată fi un bun mai înalt. Dimpotrivă, El e vrednic de o prețuire nesfîrșită și intensifică la nesfîrșit dorința și afecțiunea celor ce se împărtășesc de El. Aceasta implică un fel de mișcare stabilă, sau de creștere veșnică a celor ajunși în Dumnezeu în pătimirea nepătimitoare a bunătății Lui. Căci persistența dorinței înseamnă o persistență a mișcării ei. De aceea nu e posibilă o saturare de Dumnezeu a celor ajunși în El. O saturare de El implică o mărginire a Lui. Dar atunci cei ce pleacă din El, neputînd merge mai sus, ci rostogolindu-se în jos, nu vor ajunge niciodată la o adevărată fericire sau odihnă, căci așa ceva nu există. Totul e relativ și într-o veșnică devenire ciclică.

64. Sfîntul Maxim arată că cei ce susțin o fostă unitate a spiritelor în Dumnezeu, de unde au căzut fiind îmbrăcate drept pedeapsă în trupuri, iau în sprijin și cuvintele sfîntului Grigorie de Nazianz puse în fruntea acestui capitol. De aceea a întreprins el explicarea lor adevărată.

noi parte a lui Dumnezeu şi căzînd de sus, să privim în lupta cu trupul mereu spre El şi neputinţa legată de noi să ne fie pedagogă spre vrednicie, ca nu cumva, mîndrindu-ne şi fălindu-ne din pricina vredniciei noastre, să dispreţuim pe Făcătorul?». E ca şi cum ar zice: omul a fost făcut de Dumnezeu, din bunătatea Lui, din suflet şi trup, pentru ca sufletul raţional şi mintal dat lui, fiind după chipul Celui ce l-a făcut pe el, prin dorinţă şi prin iubirea sa întreagă să tindă cu tărie şi din toată puterea spre Dumnezeu şi spre cunoaşterea Lui şi să se îndumnezeiască prin asemănare; iar prin grija plină de ştiinţă faţă de ceea ce e supus lui şi în temeiul poruncii care îi cere să iubească pe aproapele ca pe sine însuşi şi să susţină trupul cu cumpătare, să-l facă raţional (λογίσαι) şi propriu lui Dumnezeu (οἰκειῶσαι) prin virtuţi, ca pe un împreună-slujitor [65]. În felul acesta face pe Făcătorul să Se sălăşluiască în trup şi să devină, Însuşi Cel ce le-a legat pe cele două, legătura de nedesfăcut a nemuririi dăruită trupului [66]. Aceasta, ca sufletul să se facă trupului ceea ce este Dumnezeu sufletului şi să se arate că unul este Făcătorul tuturor, străbătînd prin umanitate în toate făpturile, pe măsura lor, şi ca cele multe, care după fire sînt distanţate, să vină la unitate între ele, prin convergenţa în jurul firii celei una a omului; în sfîrşit, ca Dumnezeu însuşi să devină totul în toate, pe toate cuprinzîndu-le şi ipostaziindu-le în Sine (ἐνυποστήσας ἑαυτῷ), prin aceea că nici o făptură nu mai are o mişcare separată (ἄφετον), nepărtaşă de prezenţa Lui, prin care sîntem şi ne numim dumnezei, fii, trup, mădulare şi părticică

65. Sfîntul Maxim vede în expresia «curgerea noastră de sus» căderea în păcat. Şi alte locuri pe care le citează din sfîntul Grigorie arată că ceea ce trebuie să urmărim noi cu ajutorul lui Dumnezeu este, pe de o parte să ne înălţăm sufletul de la chip la asemănare şi îndumnezeire, iar pe de alta, să ne raţionalizăm prin suflet trupul şi să-l facem organ intim al lucrării lui Dumnezeu prin virtuţi. Căci şi sufletul şi trupul sînt create spre a fi împreună slujitoare ale lui Dumnezeu. Este o doctrină proprie sfîntului Maxim că trupul devine raţional prin virtuţi, adică, ferit de dezordinea patimilor. Trupul lucrează în acest caz călăuzit de raţiune, care la rîndul ei se călăuzeşte după ţesătura de raţiuni sădite în trup de raţiunile divine care sînt în acelaşi timp lucrări ale lui Dumnezeu în trup. Purtînd astfel grijă de trup şi suportînd neputinţele lui, sîntem fericiţi pe de o parte de mîndria, care ne-ar stăpîni dacă n-am avea de purtat o luptă continuă cu neputinţa trupului, pe de alta, dăm slavă lui Dumnezeu pentru posibilităţile ascunse în trup, pentru înălţimea la care poate fi ridicat şi el, ca sălaş al strălucirii lui Dumnezeu. Raţionalitatea trupului fiind plasticizată, are în ea şi o sensibilitate care se poate alipi uşor de cele materiale.

Sfîntul Maxim atribuie raţiunii un rol moral opus pasiunilor. Prin aceasta ea deschide fiinţa noastră lucrării lui Dumnezeu sau mijloceşte lucrarea lui Dumnezeu în fiinţa noastră (*Explicare la Tatăl nostru*, P.G. 90, 871, urm.).

66. Sufletul nu trebuie să se considere pedepsit prin legătura ce o are cu trupul, ci onorat pentru misiunea ce i s-a încredinţat, de a mijloci sălăşluirea lui Dumnezeu în trup şi de a prilejui Celui ce le-a legat pe cele două pentru viaţa pămîntească să Se facă El însuşi legătura lor veşnică prin nemurirea dăruită prin suflet trupului. Trupul nu e o temniţă trecătoare pentru suflet, ci e chemat să fie sălaşul etern al lui Dumnezeu şi al nemuririi Lui, iar aceasta prin suflet. Aceasta pune în lumină atît rolul mare al sufletului, cît şi cinstea acordată de Dumnezeu trupului.

a lui Dumnezeu şi cele asemenea, prin referirea spre ţinta finală a scopului divin [67].

7 j. Deci aceasta şi pentru aceasta a fost făcut omul. Dar, în protopărinte, el a întrebuinţat rău capacitatea de a se hotărî liber, întorcînd dorinţa, de la ceea ce era permis, spre ceea ce era oprit. Căci de fapt era liber fie să se lipească de Domnul şi să se facă un duh cu El, fie să se lipească de curvă şi să se facă un trup cu ea; deci el fiind amăgit a ales lucrul din urmă şi s-a înstrăinat de bunăvoie de scopul dumnezeiesc şi fericit şi în loc să fie dumnezeu prin har a preferat să se facă cu voia pămînt. Drept aceea, cu înţelepciune şi cu iubire de oameni şi potrivit cu bunătatea Sa, urmărind mîntuirea noastră, a implantat în mişcarea iraţională a puterii noastre cugetătoare pedeapsa ca pe o consecinţă cuvenită, lovind cu moartea, după raţiunea cea mai dreaptă, însăşi aceea spre care ne abătusem puterea iubirii, pe care o datorăm, potrivit minţii, numai lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca, aflînd noi, prin suferinţă, că iubim nimicul, să ne învăţăm a ne întoarce iarăşi această putere spre ceea ce există [68].

Aceasta o spune şi mai clar în continuarea cuvîntului: «Dar mie mi se pare că şi pentru aceasta nici un bun de aici nu e fidel oamenilor, nici durabil. Căci chiar dacă a urmărit şi altceva, dar desigur şi aceasta a meşteşugit-o bine Cuvîntul cel meşter şi Înţelepciunea care întrece toată mintea: să-Şi rîdă de noi prin cele văzute care sînt schimbătoare şi se schimbă mereu în altceva, şi sînt purtate şi întoarse în sus şi

67. Dar străbătînd prin suflet şi trup, Dumnezeu străbate prin întregul uman şi în universul biologic şi material, întrucît toate elementele acestui univers converg în firea umană unitară, dobîndind o unitate, pe care prin om o penetrează Dumnezeu. Şi pentru că fiinţele umane şi-au cîştigat un ultim ipostas în ipostasul divin cel întrupat, ca într-un subiect fundamental activ care nu exclude voia şi lucrarea existenţelor umane, prin existenţele umane toate elementele universului sînt ipostaziate în Dumnezeu cel întrupat. Prin aceasta, nici o făptură nu mai are o mişcare dezlegată de lucrarea divină. Toate devin astfel părţi ale lui Dumnezeu tinzînd spre sfîrşitul lor în Dumnezeu, ca scop dat lor de Dumnezeu.

În aceste rînduri este exprimată viziunea cosmologică a sfîntului Maxim. Tot cosmosul este chemat să fie îndumnezeit, dar prin mijlocirea fiinţei umane constituite din suflet şi trup. Rolul sufletului apare în toată măreţia lui, tocmai întrucît este unit cu trupul. Căci prin trup este unit cu cosmosul. Iar Dumnezeu îndumnezeieşte cosmosul prin sufletul uman. Sufletul are faţă de trup şi prin el faţă de cosmosul întreg rolul pe care-l are Dumnezeu faţă de suflet. Cîtă vreme viziunea aceasta îmbrăţişează optimist întregul cosmos, origenismul platonist manifestă o atitudine total negativă faţă de cosmosul material care nu e decît o închisoare trecătoare pentru spirite.

68. Dumnezeu a legat de corp şi o pedeapsă. Dar această pedeapsă e reprezentată nu de trup ca atare, ci de moartea cu care a lovit trupul. Pe de altă parte, această pedeapsă nu a fost dată pentru un păcat al sufletului în vreo stare preexistentă, ci pentru mişcarea iraţională a cugetării noastre, care în loc să-şi îndrepte iubirea spre Dumnezeu, Care există veşnic, şi-a îndreptat-o spre trup, care nu poate exista veşnic prin sine. Dumnezeu ne-a arătat prin moartea cu care a lovit trupul şi cele materiale, că de fapt prin păcat iubim nimicul. Această pedeapsă (τιμωρία) nu e deci o «osîndă» veşnică, ci o certare pedagogică, destinată să ne întoarcă iubirea dinspre ceea ce e prin sine nimic, spre Cel ce există cu adevărat.

în jos, și înainte de a fi apucate dispar și fug, ca, privind nestatornicia și nerînduiala din acestea, să ne întoarcem spre viitor. Căci ce am face dacă ar dăinui lucrarea noastră cea rea, cînd nedăinuind ne-am legat atît de mult de ea? Astfel așa de mult ne-a robit plăcerea și amăgirea ei, încît nu mai putem cugeta la nimic mai bun și mai înalt decît la cele prezente și aceasta cu toate că auzim și credem că am fost făcuți după chipul lui Dumnezeu, Care e sus și ne atrage spre El?» (P.G. 35, 884). Iar în *Cuvîntarea* către cei ce viețuiesc în cetăți, zice: «Ca să știm că nu sîntem nimic față de Înțelepciunea adevărată și primă, ci să tindem pururea numai spre El și să căutăm să ne luminăm cu razele de la El, ne întoarce pe noi, prin nestatornicia celor văzute și schimbăcioase, spre cele ce stau și rămîn» (P.G. 35, 969 C).

Deci socotesc că, precum s-a zis, prin acestea învățătorul nu înfățișează pricina facerii omului, ci pricina nefericirii care a pătruns după facere în viața noastră pentru călcarea poruncii [69], cum susțin cei mai sîrguincioși și mai învățați dintre cercetătorii dumnezeieștilor lui scrieri. Pricina acesteia, adică de unde, pentru ce, din ce și spre ce scop a provenit, ne-a expus-o în aceste cuvinte, arătînd și mîntuirea ce ne-a pregătit-o prin ea în chip înțelept Dumnezeu [70]. Căci înfățișînd înțelesul acesteia (al facerii), sau în vederea cărei taine s-a înfăptuit, s-a folosit de altfel de cuvinte, dezvăluind toată gîndirea sa binecredincioasă, cum arată în *Cuvîntarea la Nașterea Domnului*, zicînd: «Deci mintea și simțirea (lumea sensibilă) stăteau în granițele lor, despărțite una de alta, și purtau în ele măreția Cuvîntului creator, lăudînd în tăcere mărimea operei și vestind-o cu tărie. Dar încă nu exista un amestec din amîndouă, sau o împreunare a celor opuse, ca semn al unei înțelepciuni mai mari și al unei gîndiri mai complexe despre ființe. De aceea nu se făcuse cunoscut tot belșugul bunătății. Voind să arate aceasta, meșterul Cuvînt creează pe om ca pe o viețuitoare alcătuită din amîndouă, adică din firea văzută și nevăzută, și luînd din materia ce exista de mai înainte trupul, iar de la Sine punînd în el viața (care este, după Scriptură, sufletul mental și chipul lui Dumnezeu), îl așează, ca pe o a doua lume mare în cea mică, ca pe un alt înger, închinător mixt» și celelalte (P.G. 36, 39 I) [71]. Iar în *Cuvîntarea de la Sărbătoarea luminilor (la Florii)*

---

69. Deci «curgerea de sus» de care vorbește sfîntul Grigorie de Nazianz în cuvintele puse la începutul capitolului nu indică cauza facerii noastre, cum gîndesc origeniștii, ci călcarea poruncii, intervenită după facere.

70. Prin cuvintele de mai sus sfîntul Grigorie ne-a arătat pricina căderii, dar și mîntuirea ce ne-a pregătit-o Dumnezeu, folosindu-se de ea.

71. Iar caracterul pozitiv al facerii și măreția ei le arată sfîntul Grigorie prin alte cuvinte prin care dă glas admirației sale pentru această operă și pentru Făcătorul ei. Prin aceste cuvinte, sfîntul Grigorie arată treapta superioară pe care a atins-o creația prin unirea în ființa umană a planului spiritual și sensibil, care, înainte de ea, se aflau despărțite (îngerii și lumea materială). Omul e numit «lume mare» așezată în lumea propriu zisă, numită «lumea mică» (microcosm), — nu invers ca de obicei:

zice : «Căci iată cum stau lucrurile : Nu trebuia să se mărginească închinarea numai la cele de sus, ci să fie și jos unii închinători, ca să se umple toate de slava lui Dumnezeu, odată ce sînt ale lui Dumnezeu. Și de aceea e creat omul de mîna lui Dumnezeu, fiind cinstit și cu chipul Lui». (P.G. 36, 348 D).

7 k. Pentru cel ce nu e pătruns cu totul de duhul de ceartă și nu socotește că singurul lucru glorios este să se războiască, socotesc că ajung acestea, măcar că sînt puține, pentru a arăta întregul gînd al învățătorului în privința celor spuse. Iar pentru cel ce se mai războiește pe tema cum ne-a numit învățătorul «părticică» a lui Dumnezeu, s-a arătat înțelesul acesteia mai sus. Dar ca acest înțeles să fie mai crezut, prin întemeierea lui pe cuvintele Duhului, va ajunge ca mărturie sfîntul și fericitul apostol Pavel care a primit înțelepciunea cea ascunsă în Dumnezeu dinainte de veacuri și a luminat toată viața întunecoasă a omului, alungînd negura neștiinței de pe suflete. El zice către efeseni : «Ca Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă Duhul înțelepciunii și al descoperirii întru cunoștința Lui, luminînd ochii inimii voastre, spre a cunoaște voi care este nădejdea chemării Lui, și care, bogăția slavei moștenirii Lui între cei sfinți și care e covîrșitoarea mărime a puterii Lui, pentru noi cei ce credem, după lucrarea tăriei puterii Lui, pe care a lucrat-o în Hristos, sculîndu-L pe El din morți și așezîndu-L la dreapta Lui în ceruri mai presus de toată Începătoria, Stăpînia, Puterea și Domnia și de tot numele ce se numește nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor. Și toate le-a dat sub picioarele Lui, și pe El L-a dat peste toate cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce umple toate întru toți» (Ef., 1, 17—23). Iar după altele zice : «Și El a dat pe unii apostoli, pe alții prooroci, pe alții evangheliști, pe alții păstori și învățători, spre îndrumarea sfinților în lucrarea slujirii, spre zidirea trupului lui Hristos pînă vom ajunge toți la unirea credinței și a cunoștinței Fiului lui Dumnezeu, la bărbatul desăvîrșit, la măsura vîrstei plinirii lui Hristos, ca să nu mai fim copii purtați de valuri și duși încoace și încolo de orice vînt al învățăturii, prin înșelăciunea oamenilor, prin vicleșugul lor, spre uneltirea rătăcirii, ci, rămînînd credincioși adevărului, să creștem prin toate în iubire față de

microcosm în macrocosm — deoarece poate să cuprindă lumea sensibilă în ideile și relațiile sale devenind o «mare împărăție». Sfîntul Ioan Damaschin va spune că omul e creat după chipul lui Dumnezeu și prin faptul că adună în sine toată creațiunea. «Căci în Dumnezeu și în om se unește toată zidirea» *(Despre cele două voințe în Hristos,* P.G. 95, 168). Omul e mai mare ca lumea pentru că o poate cuprinde și stăpîni. Îngerii și lumea sensibilă laudă pe Dumnezeu în tăcere : îngerii, pentru că nu au trup, lumea sensibilă, pentru că nu are înțelegere. Numai omul e ființă cuvîntătoare, avînd minte și trup. El e cuvîntător pentru că e rațional, privind conștient și distinct rațiunile lucrurilor. Îngerii cunosc intuitiv, nu rațional. Mintea lor nu se specifică în raționamente, deci în cuvinte.

El, Care este Capul Hristos. Din El tot trupul, bine alcătuit și încheiat prin orice legătură ce-l nutrește, crește prin lucrarea fiecărui mădular spre zidirea lui în dragoste» (Ef., 4, 11—16).

Deci socotesc că cel ce știe să viețuiască întru evlavie nu are nevoie de altă mărturie pentru arătarea adevărului cu adevărat crezut de creștini, odată ce a aflat limpede prin mărturia aceasta «că sîntem mădulare și trup și plinire a Celui ce împlinește toate întru toți, Hristos Dumnezeu, «după scopul ascuns dinainte de veacuri în Dumnezeu Tatăl, fiind readunați în El prin Fiul Lui și Domnul Iisus Hristos, Dumnezeul nostru» (Ef., 1, 2—6). Prin taina ascunsă de veacuri și de generații, iar acum descoperită prin întruparea adevărată și desăvîrșită a Fiului lui Dumnezeu, Acesta a unit cu Sine după ipostas, în chip neîmpărțit și neamestecat firea noastră, iar pe noi, prin Sfîntul Său trup, cel din noi și al nostru, însuflețit mintal și rațional ,ne-a fixat în Sine ca printr-o pîrgă, și ne-a învrednicit să fim una și aceeași cu Sine după omenitatea Lui, după cum am fost rînduiți dinainte de veacuri să fim în El ca mădulare ale trupului Său, articulîndu-ne și încheindu-ne în Sine în Duh ca un suflet trupul și ducîndu-ne la măsura vîrstei duhovnicești a plinătății Lui. Prin aceasta a arătat pe de o parte că noi spre aceasta am fost făcuți, iar pe de alta, că scopul prea bun dinainte de veacuri al lui Dumnezeu, cu privire la noi, n-a primit nici o schimbare, după rațiunea Lui, dar a venit la împlinire printr-un mod nou, introdus ulterior.

Căci trebuia ca odată ce Dumnezeu ne-a făcut asemănători Lui (prin aceea că avem prin împărtășire trăsăturile exacte ale bunătății Lui și a plănuit înainte de veacuri să fim în El) să ne și ducă la acest sfîrșit prea fericit, dîndu-ne ca mod buna folosire a puterilor naturale; dar omul refuzînd acest mod prin reaua întrebuințare a puterilor naturale, ca să nu se depărteze de Dumnezeu, înstrăinîndu-se, trebuia să introducă alt mod cu atît mai minunat și mai dumnezeiesc decît cel dintîi, cu cît ceea ce e deasupra firii e mai înalt decît ceea ce e după fire. Și acest mod este taina venirii atottainice a lui Dumnezeu la oameni, precum credem toți. «Căci dacă testamentul cel dintîi, zice Apostolul, ar fi rămas fără prihană, nu s-ar fi căutat loc pentru un al doilea» (Evr., 8, 7). Și de fapt este vădit tuturora, că taina ce s-a săvîrșit în Hristos la sfîrșitul veacului este dovada și urmarea greșelii protopărintelui de la începutul veacului [72].

72. Sfîntul Maxim introduce acum tema hristologică în viziunea lui. Scopul lui Dumnezeu dinainte de veacuri a fost ca noi să fim readunați în El și îndumnezeiți împreună cu tot cosmosul. Dacă n-am fi căzut în păcat, acest scop s-ar fi putut realiza prin buna folosire a puterilor umane naturale, în care era sădit impulsul binelui și atracția lui Dumnezeu ca Binele suprem, impuls și atracție care nu se manifestau fără o lucrare a lui Dumnezeu în natura umană. Dumnezeu S-ar fi sălășluit tot mai deplin în firea umană sau ar fi devenit tot mai transparent în ea, și ea, tot

7 l. Deci cu folos a întrebuinţat învăţătorul cuvîntul «părticică» după modurile arătate şi toţi cei aleşi la suflet şi la purtare vor primi acest cuvînt, fără să nască în ei vreun gînd strîmb, ştiind că în unele ca acestea «părticica» e tot una cu «mădularul». Căci dacă mădularul (μέλος) e parte (μέρος) a trupului, iar partea e totuna cu «părticica» (μοῖρα), atunci mădularul va fi totuna cu «părticica». Dar dacă părticica e totuna cu mădularul, iar adunarea şi sinteza mădularelor constituie trupul organic, care, unit cu sufletul mintal, arată pe om, atunci cel ce zice că sufletul sau trupul e parte sau mădular al omului nu greşeşte faţă de adevăr. Dar trupul e organ al sufletului mintal (sau al omului), iar sufletul străbătînd întreg trupul îi dă puterea să vieze şi să se mişte, fără să se divizeze sau să se mărginească cu trupul ca unul ce e simplu şi necorporal după fire, ci se află în întreg trupul şi în fiecare mădular care îl primeşte pe măsura capacităţii lui naturale pentru lucrarea sufletului. Căci el ţine strîns mădularele capabile de el în chip felurit, pentru conservarea unităţii trupului. Aceasta să călăuzească pe cel ce are încă o cugetare neînvîrtoşată şi sensibilă la asemenea lucruri, spre taina cea mare şi negrăită a fericitei nădejdi a creştinilor, luînd de la cele mici şi ale noastre analogii nelipsite de nobleţe pentru cele mari şi mai presus de noi. Şi, părăsind opinia neîntemeiată că sufletele preexistă trupurilor, să creadă cu noi Domnului, Care zice despre cei ce se scoală la înviere că nu mai pot muri, se înţelege din pricina arătării şi împărtăşirii mai curate a Lui, ultimul bun dorit. Să creadă Celui ce zice : «Tot cel ce viază şi crede în Mine nu va muri în veac» (In, 11, 26). Dacă lucrul acesta s-ar fi întîmplat cîndva mai înainte, ar fi fost cu neputinţă, precum s-a arătat, ca omul să primească orice fel de moarte datorită vreunei prefaceri oarecare. Deci să nu se abată de la cugetarea firească, susţinînd în deşert o opinie neadevărată despre suflet.

Căci dacă, precum s-a dovedit înainte, trupul şi sufletul sînt părţi ale omului, şi părţile au cu necesitate o referire una la alta (pentru că ele constituie întregul care le caracterizează), iar cele referite una la alta sînt din cele ce totdeauna şi oriunde au venit la existenţă deodată, constituind ca părţi, prin întîlnirea lor, specia întreagă (εἶδος ὅλον) şi nefiind despărţite între ele decît prin cugetare spre cunoaşterea a ceea

mai proprie Lui printr-o dezvoltare a legăturii naturale dintre ea şi Dumnezeu. Dar reaua întrebuinţare a puterilor naturale, adică refuzul lor de a lucra conform impulsului spre bine sădit în ea, a slăbit aceste puteri, în aşa măsură că a trebuit ca Însuşi Fiul lui Dumnezeu să Se facă subiectul acestor puteri pentru ca ele să lucreze în conformitate cu binele şi în direcţia unirii depline cu Dumnezeu. El a recurs la un mod nou de conducere a firii umane la unirea cu Sine, la un mod cu atît mai înalt, cu cît ceea ce e mai presus de fire e mai înalt decît ceea ce e conform firii.

ce este după ființă fiecare, — e cu neputință ca sufletul și trupul, ca părți ale omului, să se anticipeze sau să-și urmeze, pentru că altfel așa numita rațiune a referirii uneia la alta se va evapora [73].

7 m. Și iarăși: dacă sufletul e o specie de sine înaintea trupului, sau trupul, la fel, și acestea alcătuiesc o altă specie prin unirea sufletului cu trupul, sau a trupului cu sufletul, aceasta ar face-o fără îndoială fie pătimind-o din afară, fie prin firea lor. Dacă pătimind ele au suferit aceasta, ieșind din ea, au devenit ceea ce nu erau și deci se corup; iar dacă prin fire, atunci aceasta se va întîmpla pururea din pricina firii, și niciodată nu va înceta sufletul să se reîncorporeze, sau trupul, să se unească cu alte suflete. Dar împlinirea întregului ca specie prin unirea unuia cu celălalt, precum socotesc eu, nu e nici opera vreunei pătimiri, nici a puterii naturale a părților, ci a nașterii (facerii) lor, deo-

---

Desigur, modul supranatural al unirii creațiunii cu Dumnezeu prin Hristos nu face, pe de altă parte, decît să restabilească puterile firii și s-o aducă pe aceasta la același scop la care ea ar fi ajuns dacă n-ar fi căzut. Hristos n-a lucrat fără puterile firii, ci prin acestea, restabilindu-le în acest scop. El nu realizează numai o mîntuire juridică, printr-un act prin care nu angajează efortul firii umane, și nu o conduce pe aceasta nefolosind și acest efort la îndumnezeire, ca în teologia occidentală.

Întîlnim aci din nou optimismul antropologic al sfîntului Maxim, solidar cu al tuturor părinților răsăriteni. Natura umană e capabilă să devină natura restabilită și îndumnezeită în ipostasul divin. Numai întrucît e capabilă de aceasta, natura umană poate redeveni «părticică» a lui Dumnezeu.

73. De la tema hristologică, sfîntul Maxim a trecut la tema antropologică, scoțînd și din aceasta un argument împotriva origenismului. Dacă omul n-ar fi avut trup, nu s-ar fi putut întrupa Cuvîntul. Aceasta arată importanța trupului și valoarea veșnică ce i se acordă, ca mediu de manifestare al dumnezeirii. Dacă sufletul și trupul n-ar constitui o fire, ci ar exista alăturate, n-ar exista propriu-zis o moarte.

Fiecare parte a trupului este un mădular al lui. Iar trupul și sufletul sînt părți ale omului întreg. Din acest motiv omul va învia cu trupul, în Hristos, în vederea unei vieți veșnice, care e specific umană și prin faptul că omul are un trup. Dacă trupul nu e parte a omului, formînd împreună cu sufletul întregul uman, și dacă sufletul e destinat să se despartă de trup, am pierdut marea nădejde a învierii. Pe de altă parte, dacă sufletul ar fi existat vreodată fără trup, primind trup și veșnicindu-se ca atare prin Hristos, el ar fi devenit o realitate nouă prin venirea în trup, iar prin unirea în Hristos s-ar veșnici ca o astfel de realitate nouă. Dar dacă omul este un întreg sau un exemplar al unei specii, întrucît e constituit din trup și suflet, acestea n-au putut veni la existență în mod succesiv, ci deodată, pentru că fiecare are în sine referirea una la alta și la întreg. Dacă ar veni pe rînd, ceea ce vine prima dată nu e omul propriu-zis, pentru că nu are în sine rațiunea referirii la cealaltă parte și la omul întreg.

Cu acest argument, că părțile componente ale naturii vin împreună la existență, va combate sfîntul Maxim pe Sever de Antiohia, care afirma că dumnezeiescul și omenescul în Hristos formează o singură natură. Dacă ele ar forma o singură natură, omenescul lui Hristos ar fi trebuit să vină la existență din veci deodată cu dumnezeirea Sa sau, vice-versa, dumnezeirea deodată cu omenirea Sa, ca unul din exemplarele în care se realizează o specie. În afară de aceea, dacă dumnezeirea și umanitatea ar forma o singură natură în Hristos, Fiul lui Dumnezeu n-ar asuma în mod liber umanitatea. «Dacă Logosul nu a preexistat dinainte de veci, cum a asumat prin libertate trupul deosebit după ființă?» *(Ep. 13 către Petru Ilustrul, Cuvînt scurt împotriva dogmelor lui Sever*; P.G. 91, col. 532). În acest caz Dumnezeu e neliber, iar umanitatea, de asemenea. Atît în monofizism cît și în origenism se implică un evoluționism panteist lipsit de libertate.

dată, ca o specie întreagă. Căci nu e cu putință să se prefacă vreo oarecare specie în altă specie, fără corupere [74].

Iar de vor zice că din faptul că sufletul rămîne și subzistă după moarte și după desfacerea trupului, rezultă că poate exista și subzista și înainte de trup, mie mi se pare că acest raționament al lor nu e bine gîndit. Căci nu e aceeași rațiunea aducerii în existență (γενέσεως) și cea a ființei. Cea dintîi arată cînd, unde și spre ce este un lucru; a doua arată că este, ce este și cum este. Dacă-i așa, sufletul după aducerea în existență există pururea ca ființă, dar ca adus în existență nu există desprins (în afară de relație), ci în relație de timp, de loc și de scop (cu relația lui: cînd, unde și spre ce). Căci după moartea trupului sufletul nu se mai numește simplu suflet, ci suflet al omului, și suflet al unui om oarecare. Căci și după trup (după moartea trupului) are ca specie a lui întregul uman, drept caracteristica ce îi revine ca unei părți a acestuia în baza relației. La fel și trupul e muritor după fire, dar nu este dezlegat de întregul uman din pricina nașterii. Căci nu se numește trupul simplu trup, după despărțirea de suflet, ci trup al omului, și trup al unui oarecare om, chiar de se corupe și se dizolvă în elementele din care este. Căci are și așa, ca parte a speciei lui (ὡς εἶδος), întregul uman drept caracteristică ce îi revine ca unei părți a acestui întreg în baza relației. În amîndouă, adică și în suflet și în trup, relația cugetîndu-se ca ceva ce nu poate fi smuls, întrucît sînt părți ale întregii specii umane, înfățișează și aducerea lor împreună la existență și dovedește și deosebirea între ele după ființă, nevătămînd în nici un fel rațiunile sădite în ele după ființă. Deci nu e cu putință peste tot a afla sau numi vreun trup sau suflet în afară de relația între ele. Căci deo-

74. Dacă sufletul preexistă singur înainte de unirea cu trupul, iar trupul, la fel, fiecare formează o specie deosebită. Dacă-i așa, cînd se unesc formează o specie nouă. Dar specia aceasta nouă se formează fie prin pătimirea unei acțiuni din afară a fiecăreia din ele și printr-o anumită modificare a lor, fie prin firea lor. În cazul dintîi, sufletul preexistent n-ar fi om, ci ar deveni om de-abia prin unirea cu trupul, ivindu-se o specie nouă, într-un sens apropiat de transformismul evoluționist care degradează ființa umană, destinată după credința creștină unei existențe eterne. În cazul al doilea, sufletul s-ar putea uni continuu cu alte trupuri, în sensul doctrinei metempsihozei și reîncărnărilor care desființează și ea persoana umană chemată la o existență și la o desăvîrșire veșnică, sau s-ar întrerupe mereu ridicarea omului la adevărata desăvîrșire și înaintarea în ea.

Specia și persoana umană se mențin și se condiționează una pe alta numai dacă sufletul și trupul nu se unesc nici prin suportarea vreunei acțiuni exterioare, nici printr-o afinitate naturală impersonală, ci vin la existență deodată prin naștere; dar fiecare suflet, cu trupul lui. De altfel, atît unirea sufletului cu trupul sub o presiune exterioară, cît și unirea lor prin afinitatea naturală se reduc la aceeași lege a naturii generale și nelibere. Unitatea de specie între suflet și trup — dar între un anumit suflet și un anumit trup — implică pe de o parte o prezență în suflet a puterilor formatoare ale trupului, pe de alta, o raționalitate a materiei. Dar și dintr-o legătură ipostatică sau personală între un anumit suflet și un anumit trup se naște o persoană anumită.

dată cu partea se arată şi aceea că este parte a cuiva. Încît dacă preexistă o parte alteia, e implicat în ea şi întregul a cărui parte este. Căci relaţia ei este de neînlăturat [75].

Atîta despre acestea. Iar dacă acest cuvînt n-a căzut din adevăr, îi mulţumesc lui Dumnezeu, Care, prin rugăciunile voastre, m-a călăuzit să cuget bine. Iar de lipseşte ceva din adevăr, voi veţi şti cum este lucrul exact, avînd de la Dumnezeu insuflarea cunoştinţei acestora.

8. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Cît timp materia va purta de la sine instabilitatea, ca într-o curgere»* (Din *Cuvîntarea 14, Despre iubirea de săraci*, a aceluiaşi, P.G. 35, 897 B).

Socotesc că scopul cuvîntului prezent este acelaşi ca şi al cuvîntului dinainte. Căci după ce spune multe, adaugă acestea către iubitorii lucrurilor din afară şi ai trupului, ca, de aici, cel ce cercetează cu evlavie scopul Sfîntului să poată înţelege următoarele :

---

75. O distincţie fenomenologică între fiinţa părţilor compusului uman şi existenţa concretă a lor. Cea dintîi ar putea fi gîndită în afara relaţiei în care există concret; cea de a doua nu poate fi gîndită în afara relaţiei, după ce odată s-a produs, chiar dacă o parte se desface de cealaltă. Existenţa concretă are caracter de ipostas. A luat existenţă odată cu ipostasul. Fiecare parte a lui implică relaţia cu cealaltă, chiar dacă pentru o vreme n-ar mai fi unită cu cealaltă. Totuşi sufletul păstrează chiar şi după moarte virtualităţile trupului în el.

Din cele spuse de sfîntul Maxim rezultă că embrionul omenesc e din prima clipă însufleţit. Căci embrionul e întregul omenesc în dezvoltare. Trupul omenesc nu e o specie de sine, ci o parte a speciei om, alcătuită din trup şi suflet, sau din trup însufleţit. Dacă embrionul ar fi o vreme numai trup, ca o specie de sine, la trecerea lui în specia om prin primirea sufletului s-ar transforma într-o specie nouă. Pe de altă parte nu se poate spune că el poartă în sine numai tendinţa de a se uni cu sufletul. De unde ar avea materia organizată într-un anumit mod această tendinţă ? Din primul moment al apariţiei omului ca existenţă embrionară, apariţia aceasta e omul întreg, avînd în sine individualizată specia întreagă. Sfîntul Maxim pune numai ca ipoteză eventualitatea preexistenţei unei părţi, ca să arate că şi în acest caz în ea ar fi implicat întregul uman.

Demonstraţia sfîntului Maxim se desfăşoară pe plan logic. Ştiinţa nu relevase încă raţionalitatea complexă a întregii materii şi armonia ei cu raţiunea cunoscătoare, care întemeiază lucrarea raţională a omului asupra ei. Totuşi prin recunoaşterea unei relaţii între suflet şi trup, imprimate în fiecare din ele, sfîntul Maxim depăşeşte caracterul pur logic al demonstraţiei. El vede imprimată în fiecare din ele relaţia cu cealaltă. Relevarea raţionalităţii materiei întregi ne dă azi putinţa de a avansa în precizarea relaţiei dintre suflet şi materie. Sufletul are în sine virtualităţile organizatorice ale materiei în trup, iar materia e făcută aptă de a primi forma de trup al sufletului. Toată materia are în ea această capacitate de «res formanda». Dar sufletul nu poate să-şi constituie, prin virtualităţile lui, decît un trup restrîns şi din combinarea, într-un anume fel, a elementelor naturii. Însă toată materia dă sufletului putinţa de a-şi organiza şi susţine din ea un trup restrîns. În acest sens şi în sensul că toată materia este capabilă să fie folosită de om pentru trebuinţele trupului, toată e făcută pentru a fi şi a susţine un trup al omului. Tot în acest sens trupul uman persistă ca virtualitate în materia universală şi după moartea lui. Iar sufletul păstrînd în sine virtualităţile vieţii în trup, cu rezultatele lor obţinute în cursul acestei vieţi, rămîne într-o relaţie cu materia universului şi are în sine puterile reconstituirii unui trup cu chipul trupului din viaţa pămîntească, în momentul învierii. Relaţiile specifice între un suflet şi un trup, exprimate prin : cînd, unde, şi altele, indică ipostasul ca unire între un anumit suflet şi un anumit trup.

Omul a fost făcut de Dumnezeu împodobit cu frumusețea nestricăciunii și a nemuririi. Dar el, preferînd frumuseții spirituale inferioritatea firii văzute din jurul lui, a uitat cu totul de frumusețea demnității sufletului, mai bine zis de Dumnezeu, Care a înfrumusețat în chip dumnezeiesc și sufletul. Drept urmare a secerat ca rod vrednic de aplecarea voii sale — după hotărîrea lui Dumnezeu care urmărește cu înțelepciune mîntuirea noastră — nu numai stricăciunea și moartea trupului și mișcarea și lunecarea promptă spre orice patimă, ci și nestatornicia și neregularitatea și pornirea ușoară spre schimbare a firii văzute din afară și din jurul lui. Iar aceasta s-a întîmplat, fie pentru că Dumnezeu a amestecat-o atunci, din pricina căderii, cu trupul nostru și i-a sădit și ei puterea de a se schimba, ca și trupului puterea de a pătimi, de a se strica și de a se desface cu totul, cum arată starea trupurilor moarte, potrivit cu ceea ce s-a scris că : «și zidirea însăși s-a supus stricăciunii, nu de voia ei, ci pentru Cel ce a supus-o întru nădejde» (Rom., 8, 20), fie pentru că așa a creat-o de la început în temeiul preștiinței, pentru căderea prevăzută de mai înainte, ca, pătimind și chinuindu-se din pricina ei, omul să vie la conștiința de sine și la simțirea propriei demnități și să primească cu bucurie lepădarea de trup și de ea. Căci preaînțeleptul Proniator al vieții noastre ne îngăduie să folosim adesea în chip firesc lucrurile în slujba pornirilor proprii spre înțelepțirea noastră, deși uneori le întrebuințăm nebunește. Aceasta, pentru a reîntoarce, datorită confuziei și tulburării din jurul lor și din ele, dragostea (erosul) noastră nesocotită față de cele prezente, spre ceea ce e prin fire vrednic de iubit [76]. Căci trei sînt modurile generale prin care se spune că se tămăduiesc în chip pedagogic patimile noastre. Prin fiecare din ele neregularitatea materiei în chip înțelept și cu bună

76. Întemeiat pe gîndirea generală a sfîntului Grigorie Teologul, sfîntul Maxim arată că schimbarea trupului și a materiei nu are numai un scop negativ cum s-ar părea că rezultă din textul pus în fruntea acestui capitol. Această schimbare îl face pe om să vină la conștiința valorii sufletului său, care este inalterabil și nemuritor. Îl face să-și întoarcă iubirea de la cele văzute spre cele nevăzute. Cu acest rost a implantat Dumnezeu în trup și în materia lumii instabilitatea și coruptibilitatea îndată după păcatul strămoșesc, sau posibilitatea lor încă înainte de aceea, prevăzînd păcatul strămoșesc. Cu acest scop a legat intim trupul și materia lumii, de suflet. Căci dacă sufletul ar fi primit o existență dezlegată de trup și de materia lumii, n-ar fi suferit de pe urma lor și nu s-ar fi trezit în el dorința celor netrecătoare. Deci și trupul și materia au efecte asupra sufletului. Sînt efecte pe care sufletul le duce cu sine chiar după moartea trupului, ca să nu mai spunem că, într-un fel, viața sufletului fără trup nu are deplinătatea vieții din trupul înviat. Dar normal e ca nu trupul să cîrmuiască viața sufletului, ci invers : ca sufletul să valorifice și să actualizeze deplin raționalitatea materiei din trupul propriu și prin ea, din univers. Poate că în viața viitoare această raționalitate va fi descoperită și valorificată în adîncimea ei în Dumnezeu la nesfîrșit, și prin aceasta stabilitatea, dar și transparența flexibilă a materiei se va concilia cu un progres spiritual al omului în raport cu ea. Dar raționalitatea mai profundă a trupului și a lucrurilor materiale se descoperă și în viața pămîntească prin pătimirile ce urmează împătimirii neraționale, sau aparent raționale, pătimiri ce îndeamnă pe om la îndreptare.

rînduială, potrivit cu rațiunea cea mai presus de noi și mai înaltă, procură o doftorie de pe urma căreia povara cea rea a patimilor e condusă spre rezultatul cel bun, cunoscut lui Dumnezeu.

Căci sau primim prin ea pedeapsa pentru păcatele mai înainte făcute, din care nu mai păstrăm poate nici o urmă de amintire din pricina neștiinței, ori amintindu-ni-le nu suferim să cîntărim îndreptarea ce ni se cere cu greșelile făcute, pentru că ori nu vrem, ori nu putem, din pricina deprinderii păcătoase sădite în noi; sau ne curățim slăbiciunea, ori lepădăm răutatea ce ne stăpînește în prezent și ne învățăm să ne gîndim la înfrînarea de cele viitoare; sau un om e înfățișat ca pildă minunată de răbdare frumoasă și de bărbăție binecredincioasă celorlalți oameni, dacă e înalt în cugetare și slăvit în virtute și destoinic să arate prin sine, în lupta neclintită cu adversitățile, adevărul ascuns mai înainte [77]. Deci îndeamnă pe cei ce nu pot înțelege nimic superior vieții acesteia să nu se bizuie pe sănătatea trupului și pe cariera legată de cursul nestatornic al lucrurilor, și drept urmare să se mîndrească față de cei lipsiți de acestea, căci cît timp durează viața prezentă și cît sînt învăluiți de această stricăciune, de care e legată schimbarea și prefacerea, nu e sigur ce li se va întîmpla și lor din neregularitatea și tulburarea trupului și a lucrurilor dinafară. Aceasta socotesc că o spune el prin cuvintele: «Cît timp materia va purta de la sine instabilitatea». Adică atît cît lumea aceasta toată se află sub stricăciune și schimbare și sîntem îmbrăcați în trupul smereniei și pentru neputința înnăscută a lui sîntem supuși neajunsurilor felurite ce izvorăsc din el, să nu ne înălțăm unii împotriva altora, pentru inegalitatea ce ne însoțește, ci mai degrabă să netezim printr-o cugetare cumpătată inegalitatea firii vrednice de aceeași cinstire, întregind lipsurile altora prin prisosințele noastre [78]. Poate că de aceea s-a și îngăduit dăinuirea nestatorniciei prezente, ca să se arate puterea rațiunii din noi, care preferă tuturor

---

77. În trei feluri ne conduce nestatornicia trupului și a celor materiale la rezultatul întăririi noastre spirituale; dintre acestea nici unul nu coincide cu tema origenistă că trupul și ordinea materială e o pedeapsă pentru păcatul sufletului dintr-o existență anterioară, necorporală.

Primul fel constă în faptul că prin schimbarea în rău a trupului sîntem pedepsiți pentru păcate anterioare a căror amintire poate nu o mai avem, sau avînd-o, nu vrem să punem în îndreptarea noastră un efort egal cu greșelile săvîrșite; al doilea fel constă în faptul că prin această schimbare ne vindecăm de slăbiciuni prezente și ne ferim de greșeli viitoare; al treilea fel constă în faptul că prin suportarea unor necazuri un om oarecare e dat altora ca pildă de răbdare. Și în primul caz, dacă nu se îndreaptă cei pedepsiți, se îndreaptă alții din pilda suferinței lor.

78. Sfîntul Maxim, urmînd sfîntului Grigorie, scoate din nestatornicia fericirii mai mari pe care o au unii prin sănătatea trupului și a posesiunii mai multor bunuri externe un argument împotriva mîndriei acestora față de cei ce nu se bucură de o astfel de situație fericită, — și un îndemn adresat celor dintîi ca să netezească inegalitatea, întregind lipsurile altora prin prisosurile lor.

virtutea [79]. Căci aceeaşi schimbare şi prefacere a trupului şi a celor din afară e proprie tuturor oamenilor, purtînd şi fiind purtată şi avînd statornică şi netrecătoare numai : nestatornicia şi trecerea.

9. Tîlcuire duhovnicească la cuvintele : *«Căci nu are sau nu va avea peste tot ceva mai înalt»* (Din *Cuvîntarea pentru sfîntul Atanasie*, a aceluiaşi, cap. I ; P.G., 35, 1084 B).

Prin acestea, mi se pare că acest învăţător purtător-de-Dumnezeu liberează pe cel ce vrea să înveţe, de gîndirea oricărei relaţii comparative sau distinctive sau altfel numite. Căci acest mod de vorbire îl numesc cei pricepuţi în acestea nesupus relativului (absolut = ἄσχετος) şi înseamnă acelaşi lucru cu a spune despre ceva că e incomparabil mai presus de toate, avînd sensul unei negaţiuni prin depăşire [80].

10. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Deci oricui i s-a întîmplat ca, străbătînd prin raţiune şi contemplaţie, materia şi trupul acesta — fie că i se spune acestuia nour, fie acoperămînt —*

---

79. Sfîntul Maxim ca de obicei uneşte strîns raţiunea şi virtutea. Dar aci mai uneşte acestea două cu statornicia, opunîndu-le nestatorniciei unei vieţi iraţionale şi aservite plăcerilor. Prin virtuţi, ca deprinderi în diferite feluri ale binelui, noi dobîndim o stabilitate ca expresie a tăriei sufleteşti şi a stăpînirii de sine, pe cînd pasiunile reprezintă treceri bruşte de la starea calmă la manifestări de violenţă, cărora le urmează stări de regret. Dar adeseori chiar din faptul că trupul slăbeşte şi în general e supus schimbărilor, împreună cu împrejurările noastre exterioare, spiritul nostru se întăreşte şi se stabilizează prin virtuţi, dobîndind un caracter mai ferm, nemaipunîndu-şi nădejdea în trup şi în lume. Se arată şi în aceasta o raţionalitate.

Căci statornicia în săvîrşirea binelui şi deci în deprinderea virtuţilor e susţinută de raţiune. Pentru că raţiunea ca funcţie de judecată ţine seama de raţiunea prin care se defineşte şi se menţine firea umană necoruptă şi persoana ca mod particular de realizare a firii. Raţiunea ca funcţie de judecată vrea să menţină şi să valorifice firea definită prin raţionalitatea ce o caracterizează. Iar virtutea este modul de menţinere şi de realizare activă a raţiunii firii, prin raţiunea ca funcţie de judecată. Prin virtute ea se opune destrămării cu care o ameninţă nestatornicia pasiunilor. Deci sufletele nu petrec în trupuri suferind — în mod pasiv — închisoarea şi destrămarea lor, ci cîştigă o statornicie prin efortul lor activ şi pregătesc stabilizarea cosmosului în viaţa viitoare. De aceea sfîntul Maxim dă şi acestei gîndiri a sfîntului Grigorie tot un rol antiorigenist.

80. Dacă unii deduceau se pare din acest cuvînt al sfîntului Grigorie teza origenistă că mintea ajunsă la vederea lui Dumnezeu, nemaiavînd ceva mai înalt la care să urce, simte trebuinţa să coboare, plictisindu-se de această vedere, sfîntul Maxim vede, dimpotrivă, în acest cuvînt un înţeles antiorigenist, socotind că în viaţa viitoare de fapt nu va fi ceva mai înalt decît Dumnezeu pe care mintea Îl va vedea, dar aceasta în sensul că Dumnezeu depăşeşte orice putinţă de comparaţie. Dumnezeu nu e nimic din ceea ce se cunoaşte, pentru că depăşeşte tot ce se cunoaşte. Ca atare El nu are margine, e infinit şi indefinit în conţinutul Lui. Niciodată nu poate fi cuprins de minte deplin şi deci nu poate produce acesteia o plictiseală. Nu e un mărginit care nu are nimic mai presus de el, ci un nemărginit.

O mişcare eternă implică o nemulţumire eternă a spiritului cu starea la care a ajuns. El nu se poate scufunda niciodată deplin în fericirea prezentă, fiind mereu dominat de năzuinţa spre o ţintă viitoare. Dar bucuria eternă nu trebuie considerată nici ea ca o lipsă de mişcare. Infinitatea bunului gustat, mai presus de relaţie, la care ajunge prin dorinţă, permite o mişcare în interiorul lui. Această sinteză între stabilitate şi mişcare în Dumnezeu e soluţia pe care au oferit-o sfinţii părinţi.

să fie cu Dumnezeu și să se unească cu lumina cea atotcurată, pe cît e cu putință firii omenești, fericit este pentru urcarea de aici și pentru îndumnezeirea de acolo ; pe aceasta o hărăzește faptul de a fi filosofat cu sinceritate și de a se fi ridicat mai presus de dualitatea materială, pentru unitatea ce se cugetă în Treime» [81]. (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. II ; P.G. 35, 1084 C).

Eu socotesc că acest cuvînt al învățătorului despre virtutea sfinților nu are nici o lipsă, chiar dacă unii, precum ați scris, cred aceasta

---

81. Explicarea acestui loc o face sfîntul Maxim în 51 de secțiuni, din care a 31-a se împarte în 7 subsecțiuni.

Sherwood declară că tema întregului capitol X este «trecerea», prin materie și trup, la Dumnezeu. Impreciziunea studiilor anterioare referitoare la acest capitol al sfîntului Maxim provine din faptul că nu s-a pornit de la o indicare a articulării cuprinsului secțiunilor în tema generală. Sherwood dă mai întîi această articulație generală :

Partea I-a : Rațiune și contemplație — prin planul material la cel inteligibil.

Secțiile 1—3 : Baza teologică și antropologică a trecerii.

Secțiile 4—16 : Tipurile trecerii din Vechiul Testament.

Secția 17 : Un tip al Noului Testament. Schimbarea la față.

Secțiile 17—27 : Legea naturală și legea scrisă reprezentate prin veșmintele strălucitoare ale Domnului în perfectă armonie.

(Subsecțiile) 18—19 : Baza teologică și antropologică a acestei armonii.

(Subsecțiile) 20—22 : Tipuri ale acestei armonii din Vechiul Testament (Melchisedec, Avraam, Moise).

(Subsecțiile) 23—27 : Considerațiuni generale.

Secțiile 28—29 : Par a fi introduse ulterior de sfîntul Maxim.

Secțiile 30—31 : Completarea explicării Schimbării la față.

Secțiile 32—42 : Dezvoltări ale teologiei afirmative reprezentate de Moise și Ilie în scena Schimbării la față.

Partea a II-a : Doimea materială și unitatea din Treime (a doua parte în textul ambiguu al sfîntului Maxim).

Secția 43 : Explicare preliminară.

Secția 44 : Baza antropologică a acestei explicări.

Secțiile 45—51 a : Tipuri biblice și explicarea lor.

Secția 51 b : Concluzia întregului.

Sherwood dă apoi conținutul mai concret al fiecărei secțiuni (*Op. cit.*, p. 31).

Noi vom pune în notele noastre la acest mare capitol într-o mai clară evidență antiorigenismul lui și odată cu aceasta faptul că ideea «trecerii» prin trup și materie afirmată de sfîntul Grigorie de Nazianz în concepția sfîntului Maxim nu e o «trecere» în sens origenist. Omul credincios, mai exact sfîntul, trece întreg la Dumnezeu, nu numai cu sufletul. El face și lumea să se ridice în Dumnezeu. Materia și trupul își recapătă sensul pozitiv în Dumnezeu. Ele nu sînt pur și simplu părăsite, ca în platonism și origenism. Între spiritul uman, trup și lume nu e o despărțire totală ca în acelea. Dacă mai poate fi vorba de o «trecere», ea e trecerea de la o atașare exclusivă la trup și la materie, la o vedere și readucere a lor la calitatea de medii prin care transpare spiritul și Dumnezeu. Încă în prima secțiune sfîntul Maxim arată că fapta e implicată în rațiune și contemplație, deci rațiunea și contemplația nu sînt desprinse ontologic de materie și trup, ci rațiunea are rostul să se facă stăpînă și transparentă în trup prin virtuți, iar contemplația, rostul să descopere rațiunile divine reflectate în lucruri și modul făptuirii drepte. În secțiunea a patra, sfîntul Maxim declară că dacă rațiunea are o lucrare analitică, cercetînd cauza lucrurilor și complexitatea lor, simțurile pot avea o mișcare sau o lucrare sintetică, sesizînd lucrurile nu numai în suprafața lor materială, ci și în formele lor pline de sens sau de rațiune. Deci au în ele ceva spiritual care poate fi dezvoltat. În simțirea lor e prezentă mintea care contemplă. «Trecerea» de care vorbește sfîntul Grigorie Teologul e înțeleasă de sfîntul Maxim mai degrabă ca o acțiune de «transparentizare» a trupului și a lumii pentru a lăsa ca Dumnezeu să fie văzut în ele.

pentru faptul de a fi zis că filosofia cea după Dumnezeu se dobîndește de cei ce se exercită în ea numai prin rațiune și contemplație, fără făptuire. Dimpotrivă, socotesc că el arată limpede că judecata și lucrarea lor adevărată îndreptată spre lucruri — pe care singură îndrăznesc eu să o definesc ca adevărata filosofie atotdeplină — se împlinește prin făptuire. Aceasta se vede chiar din declarația lui că ea se dobîndește prin rațiune și contemplație. Căci rațiunea este unită numaidecît cu făptuirea și judecata cu privire la făptuire se cuprinde în contemplație. Pentru că propriu rațiunii este să reglementeze mișcarea trupului, reținînd-o cu pricepere, prin raționamentul cel drept, ca printr-un frîu, de la pornirea ei spre ceea ce nu se cuvine. Iar propriu contemplației este să hotărască alegerea cuminte a celor bine cugetate și buna judecată ce arată, prin cunoștința adevărată, adevărul însuși, ca pe o lumină atotstrălucitoare. Prin amîndouă acestea se creează și se păzește toată virtutea iubitoare de înțelepciune (filosofică) și ele o și arată pe aceasta prin trup, dar nu toată (căci nu încape în trup, fiind o pecete a puterii dumnezeiești), ci numai unele din umbrele celor ce sînt proprii ei [82]. Și aceasta, nu pentru ea însăși, ci ca să vie cei goi de harul ei la imitarea viețuirii deiforme a bărbaților iubitori de Dumnezeu, ca prin împărtășirea de bine să lepede și ei urîciunea păcatului și să intre în ceata celor vrednici de Dumnezeu; sau ca cei ce sînt în nevoie să dobîndească un ajutor de la cei ce-l pot da, pentru ca primind dispoziția celor virtuoși, cea ascunsă în adîncul sufletului, arătată prin trup în făptuire, să laude atît providența lui Dumnezeu, care

82. Rațiunea e un fel de inginer al mișcării; nu numai al mișcării firii noastre, ci și al mișcării naturii fizice; căci noi dirijăm mișcarea firii noastre, pentru a dirija într-un anumit fel mișcarea obiectelor și a forțelor din natură. Dar rațiunea, rămasă în conformitatea ei firească cu binele, dirijează spre bine mișcarea firii noastre și forțele naturii externe. Prin aceasta conduce spre Dumnezeu firea noastră și lumea întreagă. Dar binele spre care rațiunea are să dirijeze în fiecare caz mișcarea noastră și a lucrurilor este intuit de funcția contemplativă a sufletului. Rațiunea organizează mișcarea spre binele ce s-a descoperit minții înțelegătoare.

În felul acesta, sfîntul Maxim dă și funcției contemplative un rost practic. Contemplația este, după el, înțelegerea semnificației spirituale a aspectelor creației și a textelor și personagiilor biblice. Prin contemplație omul poate să vadă în ce fel evenimentele, persoanele și textele biblice ne pot fi călăuză în desfășurarea vieții noastre spirituale. De aceea explicarea legilor creației și a personagiilor și textelor el o numește contemplație și consideră că legile naturii și revelația biblică au o importanță egală în călăuzirea noastră spre spiritualitate, pentru cel ce le înțelege sau le contemplă în sensul lor spiritual.

Virtutea este astfel un rod al rațiunii și contemplației prin trup, sau în virtute se manifestă amîndouă acestea. De aceea virtutea apare ea însăși ca iubitoare de înțelepciune, sau ca înțelepciune realizată. Dar nu toată virtutea se poate arăta prin trup. Atîta cît se poate arăta, reprezintă numai unele peceți sau umbre ale puterii dumnezeiești în om. Căci în virtute se manifestă nu numai rațiunea și contemplația noastră umană, ci, prin mijlocirea acestora, puterea Rațiunii dumnezeiești care a sădit și întreține în acestea atît cunoașterea binelui (în ultimă instanță a lui Dumnezeu), cît și mișcarea spre El. Rațiunea ipostatică divină este considerată prin aceasta ca implicînd în ea totodată Binele și Puterea.

se face tuturor toate și e prezentă tuturor prin toate, cît și pe aceea. Căci dacă n-ar fi nimeni care să aibă nevoie de o bună înrîurire sau care să trebuiască să se modeleze spre virtute prin pildă, n-ar fi absurd a zice că și-ar ajunge fiecare sieși, bucurîndu-se de harurile virtuților din suflet, fără dovedirea acestora prin scoaterea la arătare prin trup [83].

Deci cel ce a înțeles prin contemplație lucrurile, cu dreaptă credință, așa cum sînt, și prin judecată rațională a definit rațiunea lor în mod chibzuit și drept și-și păstrează judecata neabătută, mai bine-zis, pe sine, judecății, are în sine concentrată toată virtutea, nemaimișcîndu-se spre nimic altceva după ce a cunoscut adevărul [84]. El le-a trecut pe toate cu sîrguință, nemaifăcînd nici o pomenire de cele ce sînt și se zic ale trupului și lumii, avînd în lăuntru, cuprinsă în rațiune, făptuirea fără luptă, deoarece intelectul și-a adunat cele mai puternice rațiuni nepasionale, prin care este și se susține toată virtutea și cunoștința, ca unele ce sînt puteri ale sufletului rațional, care pentru a exista nu au nevoie nicidecum de trup, dar pentru a se arăta nu refuză a se folosi de el la vremea potrivită, pentru pricinile spuse [85]. Căci se

---

83. În acest pasagiu, sfîntul Maxim indică un nou rost al trupului. Dacă sufletul ar fi lipsit de trup, ar avea numai o dispoziție virtuoasă, sau s-ar bucura de harurile virtuților din sine însuși, dar n-ar arăta această dispoziție în afară pentru ca să ia și alții pildă pentru o viață virtuoasă. Prin trup virtuțile încetează să fie pur individuale, căpătînd un caracter și o eficiență socială. Prin aceasta Dumnezeu însuși, din a Cărui rațiune și putere ia ființă și se susține virtutea, lucrează prin toți pentru toți. Virtutea este rațiunea dreaptă care grăiește tuturor cu eficacitatea tuturor. Viețuirea virtuoasă *este o viețuire deiformă, o imitare a lui Dumnezeu, avînd în ea puterea lui Dumnezeu*. Mai mult, prin virtutea unora lucrează Dumnezeu asupra altora, sau le grăiește eficient cuvîntul Său, conducîndu-i în dezvoltarea lor pe linia rațiunii adevărate.

84. Rațiunea cunoscătoare lucrează la definirea rațiunii constitutive (ontologice) a lucrurilor, contemplația le înțelege, adică le vede în legătura lor cu Dumnezeu și în scopul lor. Rațiunea ca funcție cognitivă a sufletului uman stă într-o legătură cu țesătura de rațiuni constitutive ale lucrurilor, avînd misiunea să le definească și să le adune în sine în mod conștient, dar și să dirijeze mișcarea lor și a subiectului uman asupra lor conform cu natura lor, spre Dumnezeu. Prin aceasta ființa noastră devine virtuoasă. Rațiunea cognitivă e ca un subiect virtual al țesăturii raționale a lucrurilor, avînd să devină din virtual tot mai actual, progresînd în asemănarea cu Logosul divin. Logosul divin, creînd lumea ca o țesătură consistentă de rațiuni plasticizate, dar și ca un chip complex al rațiunilor Sale, a creat implicit și subiectul sau ipostasul lor cognitiv, ca un chip al Său ca subiect. Acesta apare în existență după ce lucrurile sînt create; și, odată cu el, trupul, ca o punte între el și ele. Apare așadar conștiința în pruncul născut. Apoi prin dirijarea de către rațiunea cognitivă umană a rațiunii constitutive a naturii proprii și implicit a rațiunilor lucrurilor va actualiza legătura sa cu lucrurile după asemănarea legăturii Logosului cu rațiunile Sale. Prin aceasta va ocaziona totodată Logosului însuși impropierea prin subiectul uman a lucrurilor, cînd subiectul uman va actualiza legătura sa cu lucrurile conform rațiunilor lor ca chipuri ale rațiunilor divine. Prin aceasta omul se unește tot mai mult cu adevărul sau cu Logosul divin, și Logosul divin Își însușește modul omenesc în care omul adună în sine rațiunile lucrurilor. E un nou sens în care Logosul Se înomenește și omul se îndumnezeiește.

85. Sfîntul Maxim înfățișează aci caracterul paradoxal al virtuților: pe de o parte ele reprezintă o eliberare a noastră de servitutea trupului și a lumii, pe de alta, o folosire a trupului și a lumii pentru manifestarea virtuților. E un triumf al libertății

spune că de intelect țin, în special, înțelesurile celor inteligibile, virtuțile, științele, rațiunile meșteșugurilor, alegerea sfatului; iar în general, judecățile, consimțirile, certările, pornirile. Și unele dintre ele sînt proprii numai contemplației cu mintea; altele, ale puterii prin care rațiunea își procură știința [86]. Iar dacă sfinții și-au păstrat viața lor apărată prin acestea, pe drept cuvînt acest fericit bărbat a indicat în mod cuprinzător, prin rațiune și contemplație, toate rațiunile virtuții și contemplației concentrate în sfinți, prin care, apropiindu-se cu înțelegerea de Dumnezeu într-o contemplație cunoscătoare, și-au întipărit cu chibzuință în chip rațional prin virtuți forma dumnezeiască. El a socotit că nu e necesar să numească făptuirea trupească, cunoscînd că ea nu e pricina virtuții, ci o manifestă, fiind numai slujitoarea înțelesurilor și gîndurilor dumnezeiești [87].

Ca să facă vădit ceea ce s-a spus și în alt mod, spun cei ce se ocupă în chip amănunțit cu rațiunile lucrurilor noastre că partea rațională a sufletului e pe de o parte contemplativă, pe de alta, activă; contemplativă e prin minte, cunoscînd cum sînt lucrurile, iar activă, prin chibzuință, care hotărăște rațiunea dreaptă a celor ce sînt de făcut. Și latura contemplativă o numesc minte, iar cea activă, rațiune; cea dintîi, înțelepciune, cea de a doua, prudență. Iar dacă aceasta e adevărat, învățătorul a numit, cum se cuvine, fapta prin cauză, nu rațiunea prin manifestarea ei materială, indicînd deprinderea care nu are nimic contrar. Căci contemplativul stăruie în adevăruri, în chip rațional și cunoscător, nu prin

---

spiritului în trup. Trupul devine un mediu al libertății depline a spiritului. Noi ajungem la această stare cînd ne-am însușit rațiunile nepasionale ale lucrurilor sau, cum spune sfîntul Maxim altădată, sensurile pure ale lucrurilor, neamestecate cu patima; sensul pur al femeii, neamestecînd în el pofta noastră trupească; sensul pur al aurului, curățit de lăcomia noastră de a-l poseda (*Capete despre dragoste*, III, 43—44). Acestea sînt rațiuni puternice și adînci; nu se lasă întunecate de pasiunile noastre, dar nu ne lasă nici pe noi stăpîniți de patimi. Ele devin puterile sufletului rațional, sau sufletul rațional se descoperă și se întărește pe sine prin descoperirea lor.

Constatăm din nou cît de mult vede sfîntul Maxim implicată puterea în rațiunea cognitivă și în rațiunile constitutive ale ființei noastre și ale lucrurilor, iar pe de altă parte, cît de mult unește rațiunile constitutive amintite cu rațiunea cognitivă umană, considerîndu-le puteri ale ei.

86. Prin intelect sfîntul Maxim înțelege toată partea superioară a sufletului: contemplația, rațiunea, voința. Toate actele de cunoaștere teoretică și spirituală, de cunoaștere și organizare practică, de decizii ale voinței, țin de ea. Contemplația le are pe unele din ele, iar rațiunea are în special puterea cunoașterii discursive și științifice sau analitice.

87. Dacă rațiunile lucrurilor devin puteri ale rațiunii actualizate în virtuți și dacă sensurile lor profunde devin puteri ale contemplației și contemplația astfel lărgită și adîncită se apropie cu înțelegerea de Dumnezeu, iar rațiunea primește prin rațiunile lucrurilor asimilate și actualizate în virtuți întipărirea Logosului divin, cu drept cuvînt sfîntul Grigorie Teologul n-ar mai trebui să amintească în mod explicit de făptuirea virtuților prin trup. Căci aceasta nu e cauza virtuților, ci numai manifestarea și slujitoarea înțelesurilor și rațiunilor dumnezeiești. Prin aceasta sfîntul Maxim absolvă pe sfîntul Grigorie de aparența de origenism.

luptă şi strădanie, şi afară de ele nu primeşte să vadă altceva din pricina plăcerii faţă de adevăruri [88].

Iar dacă trebuie să facem lucrul acesta şi în altfel mai clar, cei ce s-au exercitat în raţiunile desăvîrşirii prin virtute zic iarăşi că cei ce nu s-au curăţit de alipirea la cele din afară prin afecţiune se ocupă încă cu făptuirea, judecata lor despre lucruri fiind încă amestecată, şi sînt schimbăcioşi, ca unii ce nu au lepădat afecţiunea faţă de cele schimbăcioase. Dar cei ce pentru culmea la care au ajuns s-au apropiat de Dumnezeu prin afecţiune şi şi-au rodit prin înţelegerea Lui fericirea, fiind întorşi numai spre ei înşişi şi spre Dumnezeu, prin faptul că au rupt sincer lanţurile afecţiunii trupeşti, s-au înstrăinat cu totul de cele ale făptuirii şi de cele din afară şi s-au familiarizat cu contemplaţia şi cu Dumnezeu. De aceea ei rămîn neschimbăcioşi, nemaiavînd afecţiunea faţă de cele externe, datorită căreia cel stăpînit de ele prin afecţiune se schimbă cu necesitate împotriva firii împreună cu cele externe ce se schimbă prin fire [89]. Dar ştiind că cel ce voieşte să se elibereze de pătimirea trupească are nevoie de cea mai mare putere spre lepădaarea ei, învăţătorul zice : «Deci oricui i s-a întîmplat ca, străbătînd prin raţiune şi contemplaţie materia şi trupul acesta — fie că trebuie să i se spună nour, fie acoperămînt — să fie cu Dumnezeu» şi cele următoare.

11. *Cum e trupul «nour» şi «acoperămînt».*

Dar de ce numeşte învăţătorul trupul nour şi acoperămînt ? Fiindcă ştie că toată mintea omenească, rătăcind şi abătîndu-se de la mişcarea cea după fire, se mişcă spre patimi şi simţuri şi spre cele supuse simţurilor, neavînd unde să se mişte în altă parte, odată ce s-a abătut de la mişcarea care o duce în chip firesc către Dumnezeu [90]. Şi a despărţit

---

88. Sfîntul Maxim, amintind că unii numesc partea superioară a sufletului partea raţională, atribuindu-i acesteia două funcţiuni : una contemplativă şi alta practică sau activă, socoteşte că prin cea dintîi cunoaşte cu mintea cum sînt lucrurile, iar prin cea de a doua hotărăşte cu chibzuinţă raţiunea dreaptă a ceea ce trebuie făcut cu ele. Pe cea dintîi aceia o numesc minte, iar pe cea de a doua, raţiunea în sens strîns ; sau, pe cea dintîi, înţelepciune ; iar pe cea de a doua, prudenţă. Această terminologie ne arată şi ea că sfîntul Grigorie a avut dreptate să considere raţiunea şi contemplaţia ca mijloace de înălţare spre Dumnezeu, căci prin raţiune şi contemplaţie a indicat ca prin cauză făptuirea. Prin ele contemplativul stăruie în adevăruri, plăcerea faţă de ele nedîndu-i ocazia să fie atras de lucruri şi să lupte ca să se desprindă de atracţia lor.

89. Sfîntul Maxim aplică aci cunoscuta împărţire a urcuşului spiritual în faza practică şi în faza contemplativă. Cei aflaţi în faza practică sînt încă schimbăcioşi, ca unii ce nu au lepădat cu totul afecţiunea faţă de lucrurile şi simţirile schimbăcioase. Dimpotrivă, cei aflaţi în faza contemplativă, fiind cufundaţi cu totul în cunoaşterea raţiunilor lor, a spiritului propriu şi al lui Dumnezeu, au devenit neclintiţi în această stare, nemaiavînd vreo afecţiune faţă de împrejurările schimbăcioase din afară. Omul devine schimbăcios contrar spiritului său, asemenea materiei schimbăcioase prin fire, cînd este prea alipit de aceasta. Se cere să se străbată numai trupul «acesta» supus patimilor, nu trupul în general.

90. Mereu afirmă sfîntul Maxim că mişcarea spre Dumnezeu a sufletului e mişcarea cea după fire. Ea e altceva decît schimbarea contrară firii lui.

trupul în patimă și lucrarea simțurilor, arătîndu-le pe amîndouă acestea, prin numirea de nour și acoperămînt, ca fiind ale trupului însuflețit. Căci nour este, pentru partea conducătoare a sufletului [91], patima trupească ce o întunecă, și acoperămînt este înșelăciunea senzațiilor care leagă sufletul de suprafețele lucrurilor sensibile și împiedică trecerea lui la cele inteligibile. Prin acestea, uitînd de bunătățile naturale [92], își întoarce spre lucrurile sensibile toată lucrarea sa, născocind prin acestea mînii, pofte și plăceri necuvenite [93].

12. *Cum se naște plăcerea.*

Căci toată plăcerea pentru cele oprite se naște dintr-o pasiune față de ceva sensibil, prin mijlocirea lucrării simțurilor. Fiindcă plăcerea nu este altceva decît o formă a senzației modelate în organul simțului prin vreun lucru sensibil, sau un mod al lucrării simțurilor determinat de o poftă nerațională. Căci pofta adăugată la senzație se transformă în plăcere, imprimînd senzației o formă, și senzația mișcată de poftă naște plăcerea cînd atinge lucrul sensibil [94]. Cunoscînd deci sfinții că sufletul mișcîndu-se, prin mijlocirea trupului, contrar firii, spre cele sensibile, îmbracă o formă pămîntească, au înțeles că e mai bine ca prin mijlocirea sufletului ce se mișcă potrivit firii spre Dumnezeu să-și apropie după cuviință și trupul de Dumnezeu, înfrumusețîndu-l prin deprinderea în virtuți, atît cît se poate, cu înfățișări dumnezeiești [95].

---

91. E vorba de minte.

92. Bunătățile dumnezeiești sînt «bunătățile naturale» ale sufletului. Viața cu Dumnezeu nu e o viață suprapusă naturii umane, ci viața cerută de aceasta.

93. Καταστρέφει înseamnă o întoarcere nefirească, o răsturnare (d. ex. se întoarce căruța cu roțile în sus); de aceea e și o alterare, o distrugere. Sufletul întorcîndu-și, contrar firii, toată lucrarea spre cele sensibile, o răstoarnă pe aceasta, o desfigurează, născocind mînii, fapte și plăceri nefirești. Acestea se produc prin forme alterate și violente ale mișcării. Desfigurarea aceasta a firii nu se opune afirmării sfîntului Maxim că firea persistă în orice împrejurare, căci și o fire alterată tot fire omenească rămîne.

94. De la senzație, ca pură lucrare perceptivă, pînă la plăcere, nu e decît un pas. Căci după prima definiție, plăcerea nu e decît o formă a senzației, a percepției cu simțurile, căreia un lucru perceput îi dă prin patimă o formă persistentă. Plăcerea gustării nu e decît o gustare, căreia un lucru gustat cu patimă îi dă o formă întărită, o calitate anumită, pe care acel lucru o «modelează» într-un anumit fel.

A doua definiție a plăcerii nu diferă mult de cea dintîi. După aceasta, plăcerea e un mod al senzației la care s-a adăugat o poftă, ceea ce e cam același lucru cu: o formă a senzației însoțită de patimă. Elementul nou care intervine în această definiție e precizarea patimei ca poftă. Plăcerea e un mod al senzației (al lucrării simțurilor), determinată de o poftă irațională.

Rezumînd, plăcerea se produce astfel: un lucru perceput prin senzație produce poftă; pofta mișcă senzația spre lucrul respectiv; cînd lucrul respectiv este atins, se naște plăcerea.

95. Așa cum sufletul ia un chip pămîntesc mișcîndu-se prin mijlocirea trupului, sau prin senzații pătimașe, spre cele din afară, tot așa trupul, fiind mișcat prin mijlocirea sufletului spre Dumnezeu, prin virtuțile săvîrșite prin el, se face străveziu pentru Dumnezeu. Prin plăcerea mijlocită de trup se imprimă pămîntescul în suflet, prin virtuțile mijlocite trupului de suflet se imprimă în trup spiritualitatea divină.

13. *Cum şi cîte sînt mişcările sufletului.*

Luminaţi de har, sfinţii au cunoscut că sufletul are trei mişcări generale, adunate într-una : cea după minte, cea după raţiune, cea după simţire. Cea dintîi e simplă şi cu neputinţă de tîlcuit ; prin aceasta, sufletul mişcîndu-se în chip neînţeles, în jurul lui Dumnezeu, nu-L cunoaşte în nici un fel, din nimic din cele create, pentru faptul că întrece toate. A doua determină după cauză pe Cel necunoscut ; prin aceasta sufletul, mişcîndu-se în chip firesc, îşi adună prin lucrare ca pe o ştiinţă toate raţiunile naturale ale Celui cunoscut numai după cauză, raţiuni ce acţionează asupra lui ca nişte puteri modelatoare. Iar a treia e compusă ; prin ea sufletul, atingînd cele din afară, adună la sine, ca din nişte simboluri, raţiunile celor văzute [96]. Prin acestea ei au străbătut cu măreţie, folosind modul adevărat şi lipsit de greşeală al mişcării celei după fire, veacul de faţă al ostenelilor. Simţirea, care a reţinut numai raţiunile duhovniceşti ale celor sensibile, au ridicat-o simplu, prin mijlocirea raţiunii, la minte ; raţiunea, care a adunat raţiunile lucrurilor, au unit-o, printr-o chibzuială unică, simplă şi neîmpărţită, cu mintea ; iar mintea, care s-a izbăvit prin purificare de mişcarea în jurul tuturor lucrurilor, ba s-a odihnit chiar şi de lucrarea firească din ea (φυσικῆς ἐνεργείας), au adus-o lui Dumnezeu. Adunîndu-se astfel în întregime la Dumnezeu, s-au învrednicit să se unească întregi cu Dumnezeu întreg, prin Duh, purtînd, pe cît este cu putinţă oamenilor, întregul chip al Celui ceresc şi atrăgînd aşa de mult în ei înfăţişarea dumnezeiască, pe cît de mult erau atraşi ei, s-au unit cu Dumnezeu, dacă este îngăduit să se spună astfel [97]. Căci se

96. Cei progresaţi duhovniceşte observă în ei trei mişcări ale sufletului : una săvîrşită prin minte ; alta, prin raţiune ; a treia, prin simţire. Dar în ei, acestea sînt concentrate într-una. Căci mişcarea prin simţire a fost încadrată în mişcarea prin raţiune şi aceasta, în mişcarea prin minte. Bazată pe ultimele două, mintea se ridică la cunoaşterea superioară de Dumnezeu. Mişcarea minţii e o cunoaştere indefinibilă, mai presus de cunoaştere, care poate fi numită şi necunoaştere sau apofatică. Căci mintea, mişcîndu-se în jurul lui Dumnezeu, renunţă de a-L defini prin atribute împrumutate de la celelalte, avînd o experienţă intensă şi simplă a Celui ce e mai presus de toate cele create. Totuşi sfîntul Maxim numeşte mişcare şi această experiere indefinibilă a lui Dumnezeu.

Mişcarea prin raţiune defineşte pe Dumnezeu cel necunoscut în calitate de cauză. În mişcarea aceasta sufletul îşi face evidente sie-şi printr-o cunoaştere ştiinţifică raţiunile Celui cunoscut numai în calitatea de cauză. Ele sînt în suflet cum e lumina în ochi şi aerul în plămîni. Sufletul şi lumea au raţiunile acestea în mod solidar ; ele acţionează asupra lui modelîndu-l şi ducîndu-l la virtuţi.

Dar deşi ele modelează sufletul, sau sufletul se mişcă în baza lor în mod firesc spre cunoaşterea lui Dumnezeu, totuşi sufletul trebuie să facă uz şi de voinţă pentru ca printr-o lucrare urmărită cu ştiinţă să şi le impună sie şi să actualizeze deplin şi în mod sănătos acţiunea lor formatoare, prin virtuţi. Prin acestea întipăreşte în sine modelul dumnezeiesc.

97. Se descrie modul în care sfinţii au ridicat lucrarea simţurilor prin raţiune la intuiţia înţelesurilor duhovniceşti ale celor sensibile prin minte şi le-au unificat într-un tot unitar cu raţiunile tuturor celor existente. Întrucît raţiunea a pus în lucrare în virtuţi aceste raţiuni, ea însăşi a devenit o prudenţă unitară imprimată în toată fiinţa sfîntului. Fiinţa sa imprimată de această prudenţă a dobîndit capacitatea

zice că Dumnezeu și omul își sînt unul altuia modele [98]. Și așa de mult S-a făcut Dumnezeu omului om pentru iubirea de oameni, pe cît de mult omul, întărit prin iubire, s-a putut îndumnezei pe sine, lui Dumnezeu; și așa de mult a fost răpit omul prin minte de Dumnezeu spre cunoaștere, pe cît de mult omul a făcut arătat pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut, prin virtuți [99].

---

unei intuiții și experieri simple a lui Dumnezeu prin minte, după ce aceasta s-a purificat de orice preocupare de cunoaștere a lucrurilor, ba chiar de preocuparea cunoașterii de sine. Dar intuiția sau experiența aceasta este în același timp o unire cu Dumnezeu; prin ei se străvede Dumnezeu, căci au realizat unirea cu El și L-au făcut arătat prin virtuți.

98. Dumnezeu este modelul al cărui chip s-a făcut omul devenit sfînt; iar omul devenit sfînt este modelul după care S-a înomenit Dumnezeu.

Ideea că Dumnezeu și omul își sînt modele reciproce a făcut pe S. Bulgacov și N. Berdiaev să spună că omul este un dumnezeu creat, iar dumnezeirea este umanitatea eternă. Expresia că Dumnezeu e arhetipul, modelul, paradigma omului e obișnuită. Dar expresia că omul e o paradigmă a lui Dumnezeu sună deosebit de îndrăzneț. Expresia aceasta nu e numai o tautologie a celei dintîi, căci atunci n-ar fi fost repetată. Omul e un model al lui Dumnezeu nu numai întrucît e chip al Lui, deci întrucît arată că Dumnezeu are ceva asemănător omului, ci, după explicarea ce-o dă sfîntul Maxim în continuare, ea are un înțeles simetric cu prima. Dumnezeu Se face asemenea omului, Se face om, imitînd pe om, dar pe omul fără de păcat, luînd pe om ca model, precum omul depășind păcatul prin virtute se face dumnezeu, luînd de model pe Dumnezeu. Aceasta arată că e o posibilitate în Dumnezeu de a Se face om, din iubire de oameni, și păstrînd această iubire, precum e o posibilitate în om de a se face Dumnezeu prin har, din iubire, deci prin virtute. E o capacitate a lui Dumnezeu pentru înomenire și o capacitate a omului pentru îndumnezeire. Desigur, pentru că Dumnezeu are o capacitate de a Se face om, are și omul o capacitate de a se face dumnezeu. Nu numai omul se înalță, ci și Dumnezeu Se coboară la om. Binswanger și Vîșeslavțev au vorbit de o primire a chipului celui iubit în cel ce iubește.

99. Vezi aceasta și în cap. 7, P.G. 91, 1084. Dumnezeu Se face om omului, în sensul că numai așa Se face accesibil omului, vine în maximă apropiere de om. Iar omul se face îndumnezeit lui Dumnezeu pentru că numai așa ajunge și el în maximă apropiere de Dumnezeu. Precum iubirea lui Dumnezeu de om produce înomenirea Lui ca maximă apropiere de om, așa iubirea omului de Dumnezeu produce îndumnezeirea omului ca maximă apropiere a lui de Dumnezeu. Dar numai pentru că Dumnezeu Se face omului om adevărat, fără de păcat, venind în umanitate, se îndumnezeiește omul și numai pentru că omul se poate îndumnezei, Dumnezeu Se înomenește. Cînd spunem aceasta nu ne gîndim numai la înomenirea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului în persoana lui Hristos, ci la înomenirea și îndumnezeirea ce se poate realiza cu fiecare, în relația de comuniune cu Dumnezeu, pornind de la Hristos. Se produce o trecere de la unul la altul, ca între vasele comunicante. Aici se precizează modul îndumnezeirii și înomenirii, afirmat înainte.

Omul e îndumnezeit sau ridicat la îndumnezeire prin răpirea minții lui la o cunoaștere a lui Dumnezeu (πρὸς τὸ γνωστόν, în traducerea latină din Migne e «la necunoaștere», *ad incognitum*), iar Dumnezeu Se face om prin virtuțile acestuia. Omul virtuos dă un chip văzut lui Dumnezeu, virtuțile sînt trăsăturile văzute ale lui Dumnezeu. Iar în contemplație omul se umple de lumina lui Dumnezeu, care se proiectează asupra lui îndumnezeindu-l. E de observat că, pe cînd arătarea lui Dumnezeu prin virtuți e dată ca o operă a omului, pentru că reprezintă aportul lui în colaborarea cu harul, cunoașterea directă a lui Dumnezeu e prezentată ca un rod al răpirii omului de către Dumnezeu, ca un act al lui Dumnezeu. Dar este o proporție între virtuți și cunoașterea lui Dumnezeu răsărită din ele și invers, între înomenirea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului. Cît de intens Se arată Dumnezeu prin virtuțile omului, atît de intens e îndumnezeit omul. Fără efortul prealabil al omului de dobîndire a virtuților sau de înomenire a lui Dumnezeu, nu poate avea loc răpirea lui la cunoașterea deplină și la experierea lui Dumnezeu. Din nou e afirmată valoarea mișcării umane, chiar a aceleia prin simțuri, chiar a aceleia care se manifestă în faptele bune săvîrșite prin trup.

Datorită acestei filosofii aflătoare în rațiune și contemplație, prin care se înnobilează în mod necesar și firea trupului, sfinții, fiind răniți în chip neînșelător de dragostea lui Dumnezeu, au venit la Dumnezeu cu vrednicie prin semnele naturale ale celor dumnezeiești imprimate în ei, străbătînd vitejește prin trup și lume. Căci văzîndu-le pe acestea cuprinse una în alta, lumea în trup prin natură, trupul în lume prin simțire, și fiecare din ele, supusă celeilalte prin comunicarea de la una la alta, a proprietății fiecăreia; apoi văzînd că nici una din ele, prin rațiunea proprie, nu e liberă de mărginire, au socotit lucru rușinos să lase nemurirea să se piardă și mișcarea neîncetată a sufletului să se altereze și să se mărginească împreună cu cele muritoare și țărmurite. De aceea s-au legat pe ei, în chip cu neputință de dezlegat, numai de Dumnezeu cel nemuritor și mai presus de toată nemărginirea, necedînd nicidecum atracțiilor lumii și trupului. Iar aceasta este plinirea a toată virtutea și cunoștința, ba socotesc și ținta finală [100].

Și chiar dacă sfinții au fost mișcați uneori spre vederea lucrurilor, n-au fost mișcați să le privească și să le cunoască în mod principal pe acelea însele, în chip material, ca noi, ci ca să laude în chip felurit pe Dumnezeu, Care este și Se arată prin toate și în toate, și să-și adune lor multă putere de minunare și pricină de slavoslovie [101]. Căci primind de la Dumnezeu un suflet care are minte, rațiune și simțire — adică, pe

100. Ajutați de semnele naturale ale însușirilor dumnezeiești, adică de virtuți, și fiind răniți prin fire de dragostea lui Dumnezeu, s-au ridicat la Dumnezeu, străbătînd vitejește prin trup și lume. Acestea de altfel se cuprind una în alta. Lumea se cuprinde în trup și cuprinde trupul prin natura ei, trupul cuprinde lumea și se simte cuprins în lume prin lucrarea simțurilor. Lumea și trupul sînt împletite. De aceea sfinții, văzînd că a se ocupa numai de trup înseamnă a rămîne lipiți de lume, apoi văzînd că atît trupul cît și lumea sînt prin fire mărginite, au socotit lucru rușinos să-și lase mișcarea neîncetată a sufletului repetîndu-se în cadrul celor mărginite, iar nemurirea, pierdută în cele stricăcioase. Căci aceasta corupe nemurirea însăși în mișcarea dornică să treacă mereu la altele însetate în ultimă instanță de un obiectiv inalterabil și infinit. Sufletul obosește de o mișcare care nu are un obiectiv corespunzător cerinței ei, de necorespondență între setea infinită a mișcării și obiectivele ei finite; iar capacitatea de nemurire a sufletului trebuie să aibă de asemenea un obiectiv comensurabil mișcării infinite a lui, corespunzătoare nemuririi. Căci nemurirea e dată nu ca o însușire statică, ci ca bază pentru o mișcare infinită, satisfăcută numai de un obiectiv infinit care, prin nemurirea și nemărginirea lui, satisface nemurirea sufletului și trebuința lui de mișcare nesfîrșită. În această orientare fermă spre Dumnezeu cel netrecător, îmbinată cu necedarea la ispitele lumii și ale trupului, trecătoare prin firea lor, stă plinirea virtuții și a cunoștinței adevărate, care prin setea ei infinită își găsește numai în Dumnezeu cel desăvîrșit și netrecător norma și conținutul corespunzător. Dar aceasta nu înseamnă o dezlipire de trup, ci o înnobilare a trupului. Căci prin trup se manifestă virtutea.

101. Trupul și lumea sînt biruite, dar nu părăsite, ci folosite pozitiv în acest urcuș, și trupul, făcut părtaș și el, nu numai pentru că prin el în legătura cu lumea se împlinește virtutea, ci și pentru că prin el, cei curați urcă spre cunoașterea lui Dumnezeu. Căci ei încep să cunoască pe Dumnezeu din lucrurile văzute prin trup. Dar scopul acesta îl realizează întrucît nu se opresc în vederea lor la suprafața lucrurilor, ci trec la Dumnezeu, Care Se arată prin ele în bogăția multiplă a gîndirii și puterii Sale.

lîngă simțirea înțelegătoare, și pe aceasta sensibilă, precum pe lîngă rațiunea lăuntrică și pe cea rostită, iar pe lîngă mintea înțelegătoare și pe cea pătimitoare pe care o numesc unii și capacitatea animalului de a primi chipuri, potrivit căreia și celelalte animale se cunosc unele pe altele, ne cunosc pe noi și locurile ce le-au străbătut; în legătură cu care stă simțirea, cum zic cei cunoscători în acestea, care e un organ de percepere a chipurilor — au socotit că lucrările acestora se cuvine să le închine nu lor înșiși, ci lui Dumnezeu care li le-a dat, pentru Care și din Care sînt toate [102].

Căci ei au învățat, pe cît este cu putință oamenilor, din privirea cu de-amănuntul a lucrurilor, că trei sînt scopurile generale spre care a făcut Dumnezeu toate; căci pe noi ne-a adus la existență spre a fi, a fi bine, a fi pururea bine. Apoi au învățat că cele două de la capete atîrnă numai de Dumnezeu în calitate de cauză, iar celălalt de la mijloc atîrnă și de libera hotărîre și mișcare a noastră, și prin sine dă și celor de la capete putința de a se numi în mod propriu ale omului; căci neexistînd el, numirea lor se golește de înțeles, neavînd acel «bine» unit cu ele.

102. Sufletul are minte, rațiune și simțire. Fiecare din acestea are o funcție cognitivă îndoită. Simțirea are o funcție înțelegătoare și una sensibilă. Sfîntul Grigorie de Nyssa și Diadoh al Foticeii au vorbit de o «simțire a minții» (Diadoh, *Cuvînt ascetic*, cap. 31, 32, 36 etc.). Aceasta e o simțire a prezenței lui Dumnezeu sau a realităților spirituale. Sfîntul Maxim vorbește aci de o senzație înțelegătoare care sesizează și întregul, producător de senzații. Rațiunea pe de o parte definește un lucru, pe de alta, îl exprimă. Produsul exprimat al rațiunii este cuvîntul exterior; produsul neexprimat este cuvîntul interior. De aceea grecii au același nume pentru rațiune și cuvînt (λόγος). În amîndouă sensurile logosul leagă creaturile, adică lucrurile și persoanele. Mintea are o funcție înțelegătoare, prin care sesizează în mod activ o realitate, și alta pătimitoare, căreia i se impune o realitate fără nici o contribuție activă a ei. Sfîntul Maxim socotește că această funcție pasivă căreia i se impun realitățile concrete o au fără să o înțeleagă și animalele. Căci și acestea nu primesc numai senzații, ci și întregurile care se constituie din înmănuncheri de senzații. Această funcție pasivă a minții stă în legătură cu lucrarea simțurilor, prin care funcția pasivă a minții sesizează imaginile.

Toate aceste funcții sfinții le-au dedicat lui Dumnezeu. De aceea sfîntul Grigorie Palama afirmă că pe Tabor sfinții apostoli au sesizat cu ochii deschiși lumina dumnezeiască mai presus de fire (simțirea înțelegătoare). El declară: «Noi nu am învățat că nepătimirea constă în mortificarea părții pătimitoare, ci în mutarea ei de la cele mai rele, la cele mai bune». Liber de patimi este cel ce a lepădat obiceiurile rele și s-a îmbogățit în cele bune, cel care-i supune părții cugetătoare a sufletului partea irascibilă și poftitoare, care împreună formează partea pătimitoare, după cum cei pătimași își supun partea cugetătoare, celei pasionale. În poftă trebuie să implantăm iubirea, în partea irascibilă, răbdarea (*Cuvînt despre isihaști, al doilea din cele posterioare. Despre rugăciune*, în Τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶς τὰ συγγράμματα, ed. P. Hristu, I, p. 526). Iar funcția pătimitoare dedicată lui Dumnezeu experiază prezența lui Dumnezeu dincolo de orice efort de înțelegere. Deci, aceste două funcții pot colabora nu numai în relațiile lor cu lucrurile, ci și cu Dumnezeu. Mintea sesizează prezența lui Dumnezeu, dincolo de orice efort, chiar atunci cînd această prezență se manifestă prin ceva văzut, cum a fost lumina ce iradia din trupul Domnului pe Tabor.

Desigur, această ridicare a funcțiilor sufletești se produce prin lucrarea harului. Această punere din nou în relief a valorii trupului, care își are ultimul temei în învierea lui Hristos, e total contrară concepției origeniste, după care trupul nu are decît o funcție provizorie, de pedeapsă pentru păcatul sufletului, săvîrșit în starea sa «preexistentă».

Învățînd ei acestea, au înțeles că nu pot dobîndi și păzi în ei altfel adevărul din cele de la capete, ca produsul lui «a fi bine» care e implicat ca un mijloc în cele de la capete, decît prin neîncetata mișcare spre Dumnezeu [103]. Deci întinzîndu-și, împreună cu rațiunea cea după fire, puterea văzătoare a sufletului și auzind în oarecare mod că nu trebuie să se folosească în chip contrar de lucrările naturale, ca urmare a stricăciunii ce și-a pus pecetea în chip necesar pe puterile naturale prin modul relei întrebuințări a lor, însăși rațiunea cerînd aceasta, s-au învățat să se lase duși fără abatere, după rațiunea cea cuvenită a firii, spre Cauza ei, ca, de unde îl au simplu pe «a fi» (τὸ εἶναι), să primească cîndva, ca pe un adaos, și pe «a fi cu adevărat» (τὸ ὄντως εἶναι) [104]. Căci ce cîștig i-ar veni, și-au spus poate cugetînd în ei înșiși, celui care, nefiindu-și cauza sa în ceea ce privește existența, s-ar mișca spre sine însuși sau spre altceva decît spre Dumnezeu, odată ce nu-și poate adăuga sieși de

103. Existența și existența veșnică sînt exclusiv daruri ale lui Dumnezeu. Existența bună depinde însă de liberul arbitru și de mișcarea noastră. Dar abia existența bună prin mișcarea noastră bună asigură veșnicia. Iar existența bună prin libertate e implicată în darul inițial al existenței și o susține pe aceasta. Deci într-un fel binele e implicat în existența dăruită de Dumnezeu. Dar menținerea și consolidarea existenței pentru veșnicie depinde de activarea binelui pus inițial în ea, prin libertatea noastră. În mijloc se arată și se consolidează ceea ce e în capete. Dacă nu se arată în mijloc binele, existența ca dar inițial nu se mai menține integral și se ratează existența veșnică. Libertatea de la mijloc revelează și menține binele implicat în existență ca început și asigură binele implicat în existența veșnică. Mijlocul sau mișcarea noastră liberă are o importanță hotărîtoare pentru revelarea și menținerea darului de la început și asigurarea celui de la sfîrșit. Viața pămîntească capătă astfel un rol pozitiv uriaș în concepția sfîntului Maxim. Ea creează oarecum binele nostru veșnic. «Binele» din capetele ei se menține, se arată sau se asigură prin «binele» de la mijloc. Propriu-zis, de-abia prin «mișcarea spre Dumnezeu» din viața pămîntească se revelează conținutul adevărat al existenței ca bine dăruit inițial și se asigură și se creează conținutul ei de la sfîrșit ca bine etern. Viața pămîntească dependentă de voia omului are cea mai decisivă importanță. Importanța pozitivă a mișcării pămîntești, cînd e mișcare spre Dumnezeu, stă în aceea că de ea depinde binele nostru etern. (W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, în vol. *Grundfragen systematischer Theologie*, 1979, p. 387 urm.).

104. Aci existența eternă se numește existență adevărată, nume ce se dă de regulă lui Dumnezeu. Ea e deci pe de o parte împărtășire de Dumnezeu, pe de alta, e ținta spre care aspiră firea însăși. Întrucît se primește de la Dumnezeu, de unde s-a primit și existența, e ca un adaos (προστεθέν); dar întrucît firea însăși îl duce pe om spre ea, în caz că folosește puterile ei în mod necontrar ei, ea nu e numai un adaos exterior, ci un rezultat comun al darului dumnezeiesc și al firii umane.

Vedem iarăși legătura dintre bine și existență. Cine lucrează bine în viață se consolidează în existență, adică în eternitatea ei, dar întrucît prin bine ea obișnuiește să se miște pururea spre Dumnezeu și în jurul lui Dumnezeu, prin aceasta se împărtășește din El veșnic de existența Lui. Dar mișcarea spre focarul veșniciei existenței e mișcarea conformă firii sau rațiunii ei, care a primit tot de la Dumnezeu ca de la izvorul existenței, odată cu aducerea ei în existență (τὸ εἶναι), impulsul spre El ca focarul veșniciei existente. Numai Cel ce a dat făpturii existența poate să-i dea și eternitatea existenței.

Rațiunea are în acest pasagiu două sensuri: pe de o parte ea e temelia firii, pe de alta, un organ de cunoaștere. Cel ce lucrează bine sau se mișcă spre Dumnezeu lucrează conform cu rațiunea în amîndouă aceste sensuri ale ei. Rațiunea ca temelie a firii strigă, cere să se lucreze conform ei. Rațiunea ca organ de cunoaștere e o putere a sufletului care vede încotro tinde să se miște firea și aude strigarea prin care aceasta cere să fie condusă în direcția conformă ei.

la sine sau de la altceva afară de Dumnezeu nimic la rațiunea existenței ? [105] De aceea s-au învățat ca mintea lor să cugete numai la Dumnezeu și la virtuțile Lui și să caute în chip necunoscut numai spre slava negrăită a fericirii Lui ; rațiunea să li se facă tălmăcitoare și lăudătoare a celor înțelese și să stabilească în chip drept modurile care o unesc cu acelea ; iar simțirea, înnobilată prin rațiune, cunoscînd chipurile diferitelor puteri și lucruri din univers, să vestească pe cît e cu putință sufletului, rațiunile din lucruri. Astfel, cîrmuind prin minte și rațiune înțelepțește sufletul ca pe o corabie, au străbătut cu tălpi neudate calea fluidă și nestatornică a vieții, care poartă pe om mereu în altă direcție și inundă simțirea [106].

14. *Tîlcuirea duhovnicească a trecerii lui Moise prin mare.*

Poate așa și acel mare Moise, despărțind, sau, ca să zic mai bine, înlăturînd cu lovitura rațiunii atotputernice, al cărei simbol era poate toiagul, amăgirea celor sensibile, ca pe o mare, a oferit poporului ce se grăbea spre făgăduințele dumnezeiești pămîntul de dedesubt, întărit și neclătinat. Prin aceasta a arătat că firea ce cade sub simțuri poate fi bine văzută și cuprinsă de rațiunea dreaptă, și ușor de călcat și de străbătut de viața împodobită cu virtuți, și nici o primejdie nu se naște pentru cei ce o străbat astfel din pornirea apelor despărțite ce se agită din amîndouă părțile și care mai înainte o acopereau. Căci despărțirea ape-

105. Mișcarea spre El, ca spre propria cauză, nu mai poate merge îndărăt, căci aceasta ar însemna să se oprească din mișcare. Ea trebuie să meargă spre cauza sa ca spre ținta finală, deci ca spre Cel ce are să-i dea veșnica existență. Corespunzător cu aceasta, mișcarea făpturii conștiente este ea însăși o mișcare prin care se dezvoltă, prin care înaintează în mai multă existență. Dumnezeu a voit ca făptura să aibă și ea o contribuție la dobîndirea plusului etern și infinit de existență din El. Făptura care s-ar mișca spre sine însăși sau spre ceva mărginit nu ar înainta însă în existența eternă, căci sporul infinit în existență și deci existența veșnică nu-i poate veni decît de la izvorul cel nemărginit al existenței în toate gradele. Căci fiecare făptură are un sens sau o temelie specifică a existenței. Dar plusul infinit și etern nu le poate veni decît de la Dumnezeu, în Care sînt sensurile (λόγοι) tuturor făpturilor.

106. Mintea sfinților cugetă la Dumnezeu și la virtuțile Lui și intuiește slava Lui. Însușirile lui Dumnezeu sînt virtuți, pentru că sînt expresii ale Binelui și ale puterii Lui spirituale. Sfinții cugetă la ele, pentru a le imita. Slava lui Dumnezeu e nedespărțită de ele. Căutînd spre slava Lui, ei înșiși se împărtășesc de ea, prin virtuțile lor, prin care imită pe Dumnezeu.

Rațiunea are aci sensul organului de exprimare și de lăudare a celor înțelese de minte ; dar ea are și funcția de a stabili modurile de comportare prin care omul își însușește virtuțile lui Dumnezeu și ajunge la împărtășirea de slava Lui. Rațiunile din lucruri sînt scoase la iveală prin simțurile înnobilate sau purificate de rațiune. Rațiunile lucrurilor cunoscute cu ajutorul unei sensibilități purificate de pofte se manifestă în puterile și lucrările din univers. În demersul lor nemijlocit simțurile le sesizează pe acestea. Numai rațiunea activînd prin simțuri distinge rațiunile concretizate în puteri și în lucrări și în lucrurile pe care le înfăptuiește prin puteri și lucrări, sau care lucrează prin acele puteri și lucrări asupra altor lucruri și asupra persoanelor. Sfîntul Maxim Mărturisitorul arată prin aceasta că mintea și rațiunea nu sînt despărțite de sensibilitatea care nu există fără trup. Sensibilitatea care are ca organ trupul își dovedește astfel importanța ei pozitivă, contrar origenismului și explicării origeniste a textului sfîntului Grigorie de Nazianz, din acest mare capitol.

lor mării gîndite printr-o rațiune mai înaltă înseamnă desfacerea patimilor — ce se opun virtuților, prin lipsire și prin covîrșire — din țesătura ce le leagă între ele, desfacere pe care o pricinuiește rațiunea cînd le lovește din inimă și nu le îngăduie să se unească între ele în cei ce înaintează cu sîrguință spre Dumnezeu [107].

15. *Tîlcuirea duhovnicească a urcării lui Moise pe munte.*

Tot astfel, urmînd lui Dumnezeu care-l chema și ridicîndu-se peste toate cele de aici, a intrat în întunericul unde era Dumnezeu, adică în viețuirea cea fără formă, nevăzută și netrupească, cu mintea eliberată de orice legătură cu altceva afară de Dumnezeu [108]. Și aflîndu-se în aceasta, pe cît era cu putință firii omenești să se învrednicească de ea, primește, ca pe o cunună vrednică de acea fericită urcare, cunoștința care depășește (circumscrie) începutul (devenirea) timpului și al firii, făcîndu-și chip și pildă a virtuților pe Dumnezeu însuși. Și modelîndu-se frumos după Acela, ca o scrisoare care păstrează imitația arhetipului, coboară de pe munte arătînd, însemnat pe fața sa, și celorlalți semeni harul slavei de care s-a împărtășit, oferindu-se și înfățișîndu-se cu îmbelșugare ca unul ce s-a întipărit de chipul dumnezeiesc [109]. Și se arată

---

107. Sfîntul Maxim dă pe Moise ca exemplu al unui astfel de sfînt care desface prin rațiunea cunoscătoare, ca printr-un toiag, apele patimilor care leagă pe om de suprafața lucrurilor nestatornice, scoțînd la iveală terenul solid al rațiunilor lor constitutive *prin care se poate înainta spre Dumnezeu, ca spre țara făgăduinței. Lucrurile* sînt astfel de ape, cînd ne lipim de ele prin patimi, sau patimile se nasc ca niște ape nestatornice, prin alipirea noastră de aceste lucruri. Cînd se face în noi arătată rațiunea, se descoperă în fața ei și terenul solid al rațiunilor lucrurilor sau chipul pur al *lucrurilor, chiar prin simțurile stăpînite de rațiune.*

Patimile se opun virtuților prin lipsire și covîrșire, sau prin prăpăstiile și umflările valurilor, adică prin lipsa de bărbăție și de speranță, sau prin prea marea încredere în noi înșine, adică prin lipsa smereniei și a cererii ajutorului lui Dumnezeu.

Patimile *formează o astfel de mare curgătoare și nesigură, cînd sînt întrețesute* într-un tot care acoperă toată ființa noastră și toată lumea văzută, cînd nu mai e în noi nici o forță neaservită lor, și în lumea văzută, nici o parcelă de puritate, nici o cărare de teren solid prin care să ne putem salva. De aceea, primul lucru pe care trebuie să-l *facem* este să deznodăm *nodurile prin care sînt legate patimile* întreolaltă, să le singularizăm. Patima singularizată slăbește. De exemplu, lăcomia neîntreținută de desfrînare sau de mîndrie începe să slăbească.

108. Încă Aristotel a susținut că orice lucru cunoscut dă o formă minții. Dacă mintea se înalță la contemplarea lui Dumnezeu cel nemărginit, părăsind legătura cu orice lucru definit, ea nu se mai modelează după nici un chip definit, ci trăiește simplu sentimentul prezenței infinite a lui Dumnezeu. Astfel, după sfîntul Maxim, întunericul divin are un caracter pozitiv, nu unul negativ, deși e o viețuire în nevăzut și netulburată de simțirile trupului. O pildă de depășire a formelor avem în comuniunea cu orice persoană.

109. Caracterul pozitiv al întunericului divin în care intră Moise (și orice sfînt) îl arată sfîntul Maxim și prin afirmarea că în acel întuneric, sau în acea stare fără formă a minții, el primește cunoștința care depășește timpul și devenirea, sau uită de începutul firii și nu mai are conștiința sfîrșitului ei. Tot o notă pozitivă a acestei stări este că în ea sufletul se întipărește, prin virtuți, de Dumnezeu însuși, aflîndu-se în intimă comuniune cu El. Aceasta o putem înțelege dacă ținem seama de faptul că virtuțile sînt deprinderi contrare strîngerii egoiste în noi înșine; ele sînt îmbrățișări generoase ale tuturor. Cine este mai prezent în toate și mai susținător al tuturor

făcînd aceasta, prin faptul că istorisește poporului despre cele ce a văzut și a auzit și că lasă în scris tainele lui Dumnezeu celor de după el ca pe o zestre dată de Dumnezeu.

16. *Tîlcuirea duhovnicească a conducerii lui Iisus, a trecerii Iordanului și a celei de a doua tăieri-împrejur, săvîrșită de el cu cuțite de piatră.*

Iisus, urmașul lui Moise — ca să trec peste multe din cele istorisite despre el, din pricina mulțimii lor —, care primește poporul, povățuit în multe chipuri spre buna credinciośie în pustie, după sfîrșitul lui Moise în munte, îl curățește prin chipul ciudat al tăierii împrejur cu cuțite de piatră și îi trece pe toți, neudați, prin Iordanul uscat, cu chivotul dumnezeiesc înainte, indică pe Cuvîntul-Mîntuitor anunțat prin el ca chip. Acesta, după sfîrșitul literei poruncilor din lege, ce s-a întîmplat pe înălțimea înțelegerilor, primește conducerea Israelului adevărat și văzător-de-Dumnezeu, taie-împrejur toată întinăciunea sufletului și trupului cu cuvîntul atotascuțit al credinței în El, îl eliberează de toată ispitirea celor ce-l ațîță la păcat și îl trece peste firea curgătoare a timpului și a celor în mișcare spre starea celor netrupești, avînd ridicată pe umerii virtuților cunoștința capabilă de tainele dumnezeiești [110].

17. *Înțelesul duhovnicesc al Ierihonului și al celor șapte înconjurări, al chivotului, al trîmbiței și al anatemei.*

Prăbușind apoi prin șapte înconjurări și tot atîtea trîmbițări, împreunate cu strigarea tainică, cetatea Ierihonului, socotită ca fiind greu de cucerit, sau de necucerit, a indicat tainic pe Același Cuvînt al lui Dumnezeu ca biruitor al lumii și desăvîrșitor al veacului prin minte și rațiune, adică prin cunoștință și virtuți al căror tip erau chivotul și trîmbițele. Căci celor ce-I urmează Lui le arată veacul sensibil ca fiind ușor de cucerit și de dărîmat și neavînd între bunătățile lui nimic în stare să facă plăcere iubitorilor de cele dumnezeiești, fiind împreunat

decît Dumnezeu? În măsura în care nu ne mai strîngem în noi înșine, ci ne lărgim în Dumnezeu prin comuniunea cu El, adică în măsura în care nu ne mai îngustăm în forme definite, le îmbrățișăm pe toate, după pilda lui Dumnezeu și împreună cu El, adică dobîndim virtuțile. Se conciliază aci structurile iubirii cu infinitatea neîngustată de egoism în «forme» (Sf. Grigorie Palama, *Cuv. III triada post.*, Filoc. rom. VII, p. 340).

110. Cei ridicați la înălțimea cunoașterii de Dumnezeu prin trăire se află într-o stare asemănătoare îngerilor netrupești. Dar nu în sensul că ar fi lepădat trupurile, ci în sensul că trăiesc în trup cu curăția îngerilor. Căci cunoștința tainelor dumnezeiești o poartă pe umerii virtuților, adică pe umerii deprinderilor curăției și iubirii de Dumnezeu și de semeni, care nu se pot dobîndi decît prin trup și se înscriu în trup. Ei s-au ridicat peste curgerea timpului ca unii care nu mai trăiesc nestatornicia curgătoare a timpului, ci rămîn statornici în Dumnezeu și în virtuți în tot cursul timpului. Ei dobîndesc această stare în Cuvîntul făcut om fără de păcat.

cu moartea și cu stricăciunea și pricinuitor de mînie dumnezeiască[111]. Aceasta o arată Ahar, fiul lui Charmi, adică gîndul turbulent și iubitor de materie, care, vrînd să-și însușească ceva din cele supuse simțurilor, își atrage, potrivit hotărîrii dumnezeiești, acea moarte îngrozitoare pe care o pricinuiește rațiunea, sufocînd în adîncul conștiinței rele pe cel vrednic de o astfel de pedeapsă[112].

18. *Înțelesul duhovnicesc al Tirului și al regelui lui și al cuceririi lui.*

Apoi iarăși se scrie : «În vremea aceea a cucerit Asorul și a omorît pe regele lui cu sabia și a nimicit în ea toată suflarea ; și ea era mai înainte stăpînitoarea tuturor țărilor» (Ios., 11, 10). Prin aceasta s-au indicat tainele al căror chip l-au arătat aceste cuvinte. Căci adevăratul Mîntuitor al nostru, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, biruitorul puterilor celor rele și împărțitorul vrednicilor harului, a biruit în vremea întrupării Sale prin cruce păcatul și pe regele său, diavolul (căci odinioară stăpînea păcatul, împărățind peste toți). Prin aceasta a omorît cu cuvîntul puterii Lui și a nimicit toată suflarea păcatului, adică patimile cele din noi și gîndurile urîte și rele legate de ele, ca păcatul, în cei ce sînt ai lui Hristos și viețuiesc după Hristos, să nu mai aibă nimic care să se miște și să trăiască asemenea unuia care trăiește numai prin suflare[113].

19. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu»* (Ps. 18, 1).

Tot așa David, cel după ei în timp, dar ca ei în duh, — ca să trec peste Judecătorii care au în viața lor multe taine — a auzit «cerurile povestind slava lui Dumnezeu și tăria vestind facerea mîinilor Lui» (minunat lucru, avînd în vedere că în ele Făcătorul n-a pus suflet). Prin aceasta a primit în auzul minții rațiunile (cuvintele) cunoștinței de Dumnezeu (teologiei) de la cele neînsuflețite și a învățat, pe cît era cu

---

111. Iisus Hristos și oricine urmează Lui biruiește lumea, îi pune capăt, o duce la sfîrșit, dar totodată o împlinește, o ridică la alt plan, împlinind aspirațiile ei adevărate, ducînd-o prin cunoștere și virtute la ținta superioară pentru care a fost făcută, la sensul ei ce se descoperă deplin în Dumnezu, la actualizarea deplină a potențelor ei prin Dumnezeu. Rolul acordat de sfîntul Maxim virtuții arată din nou importanța ce o recunoaște trupului. Dar prin alternarea rațiunii cu virtutea, sfîntul Maxim arată totodată că rațiunea umană implică în ea puterea modelatoare a trupului. Ierihonul e pe de o parte dărîmat, pe de alta, cucerit și rezidit în altă formă. Dacă veacul sensibil e identificat cu alterarea și cu moartea, el trebuie biruit și părăsit. Dar dacă el implică și eforturile pentru virtute și pentru cunoaștere, el e împlinit în aspirațiile lui esențiale, fiind depășit în aspectul lui coruptibil și muritor. Alipirea de aspectul coruptibil și muritor fiind una cu plăcerea, aceasta trebuie biruită.

112. Ios. 7, 24—25. Ahar e ucis cu pietre într-o vale. Valea aceasta, care la sfîntul Maxim înseamnă adîncul conștiinței chinuitoare, e asemenea unui abis fără fund și fără ieșire pentru cel ce a păcătuit. El e lovit acolo ca de niște pietre, de fel de fel de gînduri mustrătoare, de raționamente drepte.

113. Sufletul fără har e mort.

putință oamenilor, din operă, modurile providenței și ale judecății, deși n-a ajuns la rațiunile multiple în care se ramifică în parte conducerea universului [114].

20. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Tatăl meu și maica mea m-au părăsit»* (Ps. 26, 10).

Spunînd iarăși :«Tatăl meu și maica mea m-au părăsit, dar Domnul m-a luat», socotesc că a arătat în chip ascuns că celor ce doresc cele nestricăcioase le este necesară lepădarea și fuga de legea nașterii și a coruperii ce ține de firea trupului din pricina căderii, potrivit căreia ne naștem și ne constituim toți, și de lucrarea simțurilor care ne alăptează ca o maică. Prin această dorință lumea văzută e părăsită și părăsește, iar Domnul a primit și primește ; și înfiind prin legea duhovnicească a iubirii pe cei vrednici, și El Însuși fiind adoptat ca Tată de cei vrednici, Se dă, prin virtute și cunoștință, întreg pe Sine lor întregi, făcîndu-i, după asemănare, ca Cel bun.

Sau poate prin tată și maică se indică legea scrisă și slujirea trupească din ea, după a căror retragere răsare lumina legii duhovnicești în inimile celor vrednici și se dăruiește libertatea de robia cea după trup [115].

21. *Înțelesul duhovnicesc al vederii lui Ilie în peștera din Horeb.*

La fel se întîmplă cu Ilie cel prea înțelept, după focul acela, după cutremur, după vîntul cel mare și puternic ce despica munții, care soco-

114. Sfîntul Maxim ne spune, în secțiunea 10, ce înțelege prin cunoașterea lui Dumnezeu, a proniei și a judecății Lui : prima o dobîndim prin luarea în considerare a substanței lucrurilor ; a doua, prin căutarea la mișcarea unitară a universului ; și a treia, prin privirea distincției lucrurilor. Substanța lucrurilor ne face cunoscut pe Dumnezeu Creatorul, mișcarea unitară și distincția lucrurilor, modurile în care Dumnezeu conduce lucrurile și le menține distincte. Dar nimeni nu a ajuns la cunoașterea tuturor rațiunilor mișcării unitare a lucrurilor menținute și produse în mod distinct. Acesta e un proces continuu și, în același timp, mereu înnoit. Dumnezeu urmărește prin aceasta pe de o parte un unic scop cu universul, pe de alta, nenumărate scopuri cu fiecare lucru în parte. Toate povestesc o unică slavă a lui Dumnezeu, dar reflectîndu-se în multiplicitatea lor și sporindu-și arătarea pe măsura dezvoltării universului. Universul se dovedește iarăși avînd scopul pozitiv de a manifesta prin el, tot mai vădit, slava lui Dumnezeu. Aceasta e «trecerea» de la el la Dumnezeu.

115. Legea (νόμος) nașterii și coruperii e ca un fel de tată, iar sensibilitatea (αἴσθησις), care alăptează pe cei astfel născuți, e ca un fel de mamă. Acest tată și această mamă trebuie părăsiți, în sensul unei detașări interioare de ele, nu în sensul desprinderii ontologice din ele. Nimeni nu poate ieși din starea de corupere, dar o poate slăbi și-i poate închide drumul la suflet, prin eliberarea de patimi. Lumea e părăsită de cei în care cresc dorințele după cele nestricăcioase ; și ea însăși îi părăsește. Pe aceștia îi înfiază Domnul dîndu-le puterea să viețuiască prin legea dumnezeiască a iubirii mai presus de nașterea, coruperea și moartea trupească. Și ei înșiși Îl adoptă pe Domnul ca Tată. Căci Domnul însuși Se dăruiește acestora. Dar Se dăruiește prin virtute și cunoștință, prin cele două trepte ale lucrării Lui și a celui ce crede în El. El însuși Se imprimă în ei ca Tată sau îi primește în Sine ca fii. Locul plăcerii sensibile pentru cele văzute îl ia iubirea pentru Dumnezeu, iar locul legii nașterii și coruperii materiale o ia legea nașterii duhovnicești și a înnoirii continue, care biruiește timpul.

tesc că sînt rîvna, discernămîntul și credința hotărîtă și plină de certitudine. Căci discernămîntul, scuturînd prin virtute ca printr-un cutremur deprinderea învîrtoșată prin patimile ce se țin lanț, scoate din păcătoșenie; rîvna, aprinzînd ca un foc pe cei ce o au, îi convinge să miște cu ardoarea duhului pe cei fără dreapta credință; în sfîrșit, credința, ca un vînt puternic, împingînd, pentru slava lui Dumnezeu, pe cei nepătimitori la dărîmarea întăriturilor, prin puterea doveditoare a minunilor, face pe omul cu adevărat credincios mijlocitor al apei cunoscătoare și al focului îndumnezeitor și, potolind prin cea dintîi setea cunoștinței, iar prin cel de al doilea făcîndu-L pe Dumnezeu îndurat și apropiat celor ce aduc jertfă și omorînd gîndurile și dracii, învățători ai răutății și ai mincinoasei înțelepciuni, îi eliberează de robia patimilor pe cei ținuți de ele [116]. După toate acestea, simțind murmurul adierii line în care era Dumnezeu, a cunoscut tainic, atît în cuvîntul rostit cît și în modurile și moravurile vieții, starea dumnezeiască, netulburată, pașnică și cu totul nematerială, simplă și liberă de orice formă și chip, care nu poate fi numită sau arătată [117]. Și izbit de măreția și rănit de frumusețea acesteia, și întrucît dorește mai degrabă să fie cu ea decît să o rîvnească numai, adică să fie pe de-a-ntregul cu adevărul decît să se lupte pentru adevăr, și judecă lucru cu mult mai de preț să nu vadă și să nu cunoască nimic ce împiedică pe om să cunoască pe Dumnezeu, Care e în întregime

116. Toate cele trei: credința, «rîvna», discernămîntul sînt dovada stării de nepătimire la care a ajuns cineva, sau mijloacele prin care ajunge la această stare și ajută și pe alții să iasă de sub robia patimilor. În III Regi, 19, 11—12, aceasta este ordinea. În credință e o putere; discernămîntul (dreapta socoteală) e nu numai o dreaptă judecată a faptelor și a stărilor morale sau imorale, ci și o putere de a alege ce trebuie făcut de fiecare dată, deci o mai mare putere; rîvna e o și mai mare putere. Dar sfîntul Maxim le înfățișează într-o altă ordine, mai bine zis în două alte ordini, pentru că ele coexistă. Căci există nu numai o credință inițială, ci și una interioară dreptei socoteli și virtuții, care e mai puternică decît cea inițială. La fel e cu rîvna. Apoi există o dreaptă socoteală anterioară și una posterioară. Sfîntul Maxim are în vedere un anumit înțeles al celor trei cînd le dă în ordinea următoare: discernămîntul e propriu celor ce s-au ridicat la starea de virtute, care prin virtute rupe ca un cutremur înlănțuirea patimilor din ei și îi ajută și pe alții la aceasta; el îi aprinde ca un foc spre rîvnă, să îndemne și pe alții să facă aceasta; credința e puterea prin care cei ajunși la nepătimire dărîmă ca printr-un vînt întăriturile ce se ridică împotriva lui Dumnezeu și-i face, pe cei ce o au, mijlocitori ai apei cunoștinței și ai focului îndumnezeitor pentru cei însetați de această apă și pentru cei ce aduc jertfă, eliberîndu-i pe aceștia de falsa înțelepciune și de patimi.

Descrierea aceasta îi arată pe cei ajunși la virtute, sau la nepătimire, nu indiferenți și pasivi în sens origenist, ci plini de putere și activi.

117. De-abia după aceste stări de nepătimire urmează starea dumnezeiască netulburată de senzațiile trupului, liberată de orice formă și chip, pentru că nu mai e preocupată de obiecte definite; e o stare indescriptibilă, o experiență a indefinitei prezențe a lui Dumnezeu care se imprimă ca o stare indefinită în cel ce o are. Starea aceasta mai înaltă pe care o poate atinge omul în urcușul duhovnicesc e comparată aci cu murmurul adierii line, în care a simțit proorocul Ilie pe Dumnezeu. Ea e, după sfîntul Maxim, starea lină și simplă lipsită de orice determinare conceptuală sau afectivă (εἶδος), de orice imagine (σχῆμα), pentru că e a omului ridicat peste patimi și chiar peste cunoaștere.

totul în toate, încă fiind în trup, e ajutat să fie în unire cu El [118]. Deci străbate în carul dumnezeiesc al virtuţilor materia, ca pe un acoperămînt, pe calea trecerii curate a minţii spre cele inteligibile, şi nourul trupului care întunecă prin patimile lui partea conducătoare a sufletului, pentru ca să se facă şi ea părtaşă bunătăţilor negrăite pe care le-a dorit, pe cît e cu putinţă celui ce e încă în trupul cel supus stricăciunii, şi să ne fie şi nouă adeverire sigură despre cele făgăduite. Căci aceasta i-a dat-o şi Dumnezeu : a înţelege strigînd fără grai, prin cele întîmplate tainic cu el, că mai folositor decît oricare alt bun este a fi numai cu Dumnezeu prin pace [119].

22. *Înţelesul duhovnicesc al lui Elisei, ucenicul lui Ilie* (IV Regi, 6, 15 urm.).

La fel s-a întîmplat cu Elisei, ucenicul şi moştenitorul duhului lui Ilie, cînd n-a mai avut simţirea stăpînită, prin lucrare, de nălucirile materiale, ca una ce era străbătută de harurile Duhului prin minte şi vedea prin altă lucrare a ochilor — şi dăruia şi slugii să vadă — puterile dumnezeieşti opuse celor rele, stînd în jurul lui [120]. Atunci a fost învăţat şi a

118. Iar aceasta e experienţa adevărului, căci e o experienţă a Celui în care se află ca în plenitudinea supremă originea şi temelia tuturor. Cine a ajuns la această stare nu mai vrea să piardă experienţa plenitudinii, coborînd la preocuparea de un obiect singular şi definit. Aceasta nu înseamnă că este indiferent la toate, ci că le are şi le iubeşte pe toate în Dumnezeu. Nu mai vrea să aibă şi să iubească un obiect singular, în starea lui de separaţie, ci în unirea lui cu toate în Dumnezeu ; cunoscînd pe Dumnezeu îl cunoaşte ca pe Totul în toate. «Totul», întrucît nu e nimic în vreun lucru, care să nu fie al lui Dumnezeu. «În toate», căci nu într-un obiect separat experiază prezenţa lui Dumnezeu, ci în legătura Lui cu toate. Pe fiecare îl vede legat de toate şi în această legătură cu toate el vede numai pe Dumnezeu. El are această experienţă încă fiind în trup. Căci nici trupul lui nu e rupt din legătura cu toate. Gîndirea antiorigenistă a sfîntului Maxim se exprimă şi în aceasta. Lumea sensibilă are şi ea în sine pe Dumnezeu. Astfel, adevărul integral e produs şi de om.

119. Virtuţile se manifestă prin trup. Iar ele sînt în progres continuu. Înaintîndu-se în virtute, se înaintează spre Dumnezeu. Dar sfîntul Maxim spune şi direct că se poate înainta spre Dumnezeu în trup cînd declară, pe de o parte, că de această unire se face părtaş cel credincios cît timp se află încă în trupul coruptibil, pe de alta, că nu trupul ca atare, ci patimile lui întunecă vederea lui Dumnezeu de către partea conducătoare a sufletului. În acord cu aceasta se poate spune că nici materia nu e ca atare o piedică în calea vederii lui Dumnezeu, ci îngroşarea ei prin atitudinea pătimaşă a omului faţă de ea. Astfel, trecerea minţii prin materie la Dumnezeu, ca printr-un val, poate fi considerată ca o străbatere a vederii ei prin materia devenită transparentă pentru mintea curăţită de patimi. A fi cu Dumnezeu «prin pace» înseamnă deci a fi cu Dumnezeu datorită unei stări netulburate de pasiuni.

120. Nu chipurile reale sau curate ale lucrurilor materiale împiedică sufletul să străbată la cunoştinţa de Dumnezeu, ci nălucirile lor, sau încărcarea lor cu produsele unei imaginaţii excitate de pofte. Sensibilitatea aflată în această stare e stăpînită pe de o parte de aceste năluciri, pe de alta le produce activ. E imposibil de distins între pasivitatea şi activitatea ei cînd sensibilitatea e eliberată de această imaginaţie. Ea nu e scoasă din orice rol, ci e penetrată de harurile Duhului prin mijlocirea minţii sau a înţelegerii care cunoaşte cele mai presus de simţire şi se află în contact cu ele. Atunci e pusă în mişcare o altă lucrare a ochilor sau a sensibilităţii, prin care vede puterile dumnezeieşti ce stau în jurul sufletului, opuse puterilor rele. Sensibilitatea poate fi deci organul a două lucrări : a uneia influenţate de puterile lumii inteligibile, sesizate de minte, şi a alteia influenţate de puterile rele care stimulează direct lucrarea

învăţat că e mai tare puterea decît slăbiciunea, adică e mai mult sufletul în jurul căruia îşi au tabăra oştile îngerilor înconjurîndu-l ca pe un chip împărătesc, decît trupul, în jurul căruia duhurile răutăţii întind curse minţii străvăzătoare [121].

23. *Înţelesul duhovnicesc al Anei şi al lui Samuel.*

La fel s-a întîmplat cu fericita Ana, maica marelui Samuel, care — fiind stearpă şi fără copii şi cerînd de la Dumnezeu un rod al pîntecului şi făgăduind cu căldură, prin stăruinţă în templu, să redea şi să dăruiască rodul ce i se va da lui Dumnezeu, Care i-l va da şi dărui — ne-a învăţat tainic că tot sufletul devenit sterp de plăcerile trupeşti de dragul celei referitoare la Dumnezeu are nevoie de sămînţa virtuţii, ca zămislind din aceasta şi născînd raţiunea ascultătoare de Dumnezeu, capabilă să vadă cu mintea printr-o cunoaştere superioară cele ce vor fi, să o poată aduce lui Dumnezeu, prin stăruinţă evlavioasă în contemplaţie, ca pe o mare şi cinstită datorie, socotind că n-are nimic propriu. Prin aceasta arăta pe Dumnezeu ca pe singurul dătător şi primitor, precum zice undeva legea : «Darurile mele, bunurile mele, roadele mele, luaţi seama să le aduceţi mie» (Deut., 28, 1). Pentru că de la El şi la El începe şi sfîrşeşte tot binele. Căci raţiunea lui Dumnezeu obişnuieşte, în cei în care se iveşte, să oprească mişcările trupului şi să reţină sufletul din pornirea faţă de ele şi să-l umple de toată cunoştinţa adevărată [122].

---

simţurilor şi care atrage mintea la o funcţie inferioară, subordonată senzaţiilor. Sfîntul Grigorie Palama va vorbi mai tîrziu de vederea luminii taborice printr-o lucrare mai presus de fire a ochilor. E vorba de aceeaşi transfigurare a materiei şi a trupului, care e altceva decît lepădarea lor origenistă.

121. Puterile dumnezeieşti care stau în jurul sufletului şi pe care le sesizează mintea nesubordonată senzaţiilor de plăcere sînt, după sfîntul Maxim, oştile îngereşti, iar puterile rele sînt duhurile răutăţii. Primele stau în jurul sufletului, ca în jurul chipului împăratului, sau al lui Dumnezeu; ultimele stau în jurul trupului care e mai slab şi asupra căruia pot înrîuri mai uşor. Prin trup ele pot înrîuri însă şi asupra minţii atrăgînd-o în slujba senzaţiilor de plăcere ale trupului. Căci mintea revărsată în plăceri trupeşti, animată de pofte, uşor poate fi prinsă în cursă de duhurile rele ce stau în jurul trupului şi lucrează împotriva lui.

122. Nu ajunge ca un suflet să se golească de plăcerile trupeşti, pentru ca să se umple de plăcerea referitoare la Dumnezeu. Trebuie ca seminţele virtuţii să rodească în el raţiunea ascultătoare de Dumnezeu. Virtutea sporeşte în suflet raţiunea adevărată, precum la rîndul ei o raţiune înţelegătoare rodeşte virtutea. Sămînţa virtuţii e raţiunea; de aceea rodul virtuţii e o raţiune dezvoltată. Aproape că nu se poate deosebi între raţiune şi virtute. Virtutea e raţiunea pusă în practică, raţiunea dusă la scopul ei. Această raţiune adevărată fiind un dar al lui Dumnezeu, trebuie închinată lui Dumnezeu după ce e dezvoltată prin contribuţia umană. Dar încă înainte de a fi rodit în virtute, adică de cînd a început să rodească virtutea, cunoscînd de mai înainte rodul ei, raţiunea trebuie să-l făgăduiască lui Dumnezeu. Adică să rodească virtutea cu gîndul de a o dărui lui Dumnezeu. Sufletul depăşeşte în felul acesta lucrarea sa practică procurătoare de virtute, printr-o înălţare prin contemplaţie la Dumnezeu. Însuşi acest fapt dă raţiunii începătoare puterea de a rodi virtutea, sau de a opri mişcările poftitoare ale trupului şi consimţirea sufletului cu ele. Aceasta, pentru că îl umple chiar de cunoaşterea adevărată. Raţiunea rodită de Raţiunea divină e totodată cuvîntul nostru mişcat de Cuvîntul lui Dumnezeu.

24. *Înțelesul duhovnicesc al celui ce afurisește casa necurată.* (Lev., 14, 28).

Auzind de preotul care, după dispoziția legii, intră în casa în oarecare fel necurată și o afurisește pe ea și hotărăște cele de trebuință spre curățire celor ce o au, socotesc că se vorbește de rațiunea (cuvîntul)-preot care intră ca o lumină preacurată în suflet și dezvăluie voile și gîndurile necurate împreună cu faptele vinovate și arată cu înțelepciune modurile convertirii și ale curățirii [123]. Lucrul acesta, socotesc, l-a arătat mai limpede cea care l-a primit pe marele prooroc Ilie, zicînd : «Omule al lui Dumnezeu, ai intrat la mine să-mi aduci aminte de păcatele mele ?» (III Regi, 17, 10).

25. *Înțelesul duhovnicesc al sfîntului Ilie și al văduvei din Sarepta* (III Regi, 17, 8 urm.).

Căci tot sufletul văduvit de bunătăți și pustiit de virtute și de cunoștința lui Dumnezeu, cînd primește rațiunea (cuvîntul) dumnezeiască și cunoscătoare, aducîndu-și aminte de păcatele lui învață cum să hrănească cu pîinile virtuților rațiunea hrănitoare, să adape cu dogmele adevărului izvorul vieții și să pună mai presus chiar decît firea slujirea aceluia [124]. Prin aceasta vasul-trup se va face gata de făptuire spre virtuți și ulciorul-minte va izvorî necontenit contemplația care păstrează lumina cunoștinței [125]. Iar gîndul natural, ca fiul văduvei, lepădînd viața

---

123. Termenul grec λόγος înseamnă atît rațiunea adevărată, cît și cuvîntul care o exprimă. Atît ca rațiune cît și ca cuvînt intră în sufletul care a lăsat să apară în el porniri și gînduri necurate, ca izvoare de fapte vinovate. În același timp el arată acestui suflet modurile întoarcerii la o viață de puritate. Genul masculin al rațiunii și cuvîntului (λόγος) și genul feminin al sufletului (ψυχή) permit sfîntului Maxim să atribuie rațiunii și cuvîntului un rol de preot, iar sufletului, rol de casă.

124. Tot genul masculin al termenului λόγος (rațiune) și genul feminin al termenului ψυχή (suflet) permit sfîntului Maxim să compare rațiunea cu bărbatul și sufletul, cu femeia. Sufletul lipsit de fapte bune, de virtuți și de cunoștința de Dumnezeu e ca o femeie văduvă, care le rodește pe acelea cînd primește în ea rațiunea dumnezeiască. Sufletul însuși, care rodește virtuțile datorită rațiunii, hrănește cu ele rațiunea ca cu niște pîini, o adapă cu dogmele adevărului, punînd mai presus decît firea, sau decît instinctele vieții, slujirea rațiunii care îi deschide calea spre viața eternă.

125. Mai precis, sufletul sau femeia oferă rațiunii trupul propriu ca pe un vas cu apă spre zămislirea și rodirea virtuților, și mintea, ca pe un ulcior care va izvorî continuu contemplația ca pe un untdelemn care păstrează lumina cunoștinței. Aci sfîntul Maxim vede mintea ca un component al sufletului, care se umple de lumina din virtuțile rodite de suflet prin trup. Acțiunea rațiunii drepte face și mintea să izvorască continuu contemplația. Pe de o parte, rațiunea ca bărbat produce această rodire a virtuților și a contemplației, pe de alta, sufletul ca femeie le oferă pe acestea rațiunii ca bărbat. Sufletul e fecund în sens bun cînd slujește rațiunii, rațiunea e fermă în îndrumarea și buna inspirare a sufletului.

pătimașă de mai înainte, se va învrednici să se facă părtaș de viața dumnezeiască și adevărată, dată de rațiune [126].

26. *Înțelesul duhovnicesc al schimbării la față a Domnului.*

După aceștia, la fel s-a întîmplat unora dintre ucenicii lui Hristos, cărora li s-a dat să se urce și să se înalțe cu El în Muntele Arătării Lui pentru grija de virtute [127]. Aceștia, văzîndu-L schimbat la față și neapropiat din pricina luminii feței și fiind izbiți de strălucirea veșmintelor și cunoscînd din cinstea ce I-o dădeau Moise și Ilie, împreună prezenți de o parte și de alta, că a devenit mai vrednic de închinare, s-au mutat de la trup la duh, înainte de a lepăda viața în trup. Aceasta li s-a întîmplat prin schimbarea lucrărilor simțurilor, pe care o pricinuia în ei Duhul, înlăturînd acoperămintele patimilor de pe puterea înțelegătoare [128]. Prin aceasta curățindu-li-se simțurile sufletului și trupului, sînt învățați să cunoască rațiunile duhovnicești ale tainelor arătate lor. Sînt învățați tainic că lumina atotcovîrșitoare a feței ce strălucea în raze, încît depășea toată lucrarea ochilor, este un simbol al dumnezeirii lui Hristos celei mai presus de minte, simțire, ființă și cunoștință. Prin aceasta de la cunoștința că El nu are chip, nici frumusețe, și că trup S-a făcut Cuvîntul, sînt conduși la Cel ce e mai frumos decît fiii oamenilor și la cunoștința că era la început și era la Dumnezeu și era Dumnezeu; și prin negația teologică care-L laudă ca pe Cel cu totul de toți necuprins, sînt ridicați prin cunoașterea tainei la slava Lui ca a Unuia născut din Tatăl,

---

126. Totuși comparația rațiunii drepte cu bărbatul și a sufletului cu femeia nu e dusă pînă la capăt. Căci sufletul rodește și fără rațiunea cea dreaptă. Rodește printr-o rațiune strîmbă un gînd natural, sau un gînd îndreptat numai spre lumea aceasta. El e fiul văduvei din Sarepta. Dar evident că văduva nu l-a conceput ca văduvă. Acest gînd nu dispare deplin prin venirea rațiunii luminate de rațiunea dumnezeiască, ci leapădă pofta sau viața pătimașă, sau impuritatea lui, și se face părtaș de viața dumnezeiască, adică vine la o viață de puritate.

127. Cultivarea virtuților e prima treaptă a urcușului duhovnicesc spre Dumnezeu. Pentru că virtutea eliberează firea din închisoarea egoistă a patimilor și o deschide activ prin bunătatea sau generozitatea ei, spre realitatea adevărată a semenilor și a lui Dumnezeu. Prin virtute, ființa noastră urcă spre Muntele Arătării lui Dumnezeu cel transcendent, Care toate le umple de lumină sau pe toate le explică.

128. Lumina cerească arătată pe fața umană a lui Hristos a transfigurat-o pe aceasta dar n-a suprimat-o. Această lumină, ca și aceea care țîșnea prin trupul Lui, a umplut de strălucire și veșmintele sau cuvintele Scripturii și creația de care se folosește ființa umană, nesuprimînd-o nici pe ea. Lumina aceasta se arată că e dumnezeiască prin poziția ei centrală sau prin rolul ei de izvor față de lumina în care s-au arătat Moise și Ilie, fapt experiat de aceștia prin orientarea lor închinătoare spre Iisus ca centru. Vederea acestei transcendențe nu se înfăptuia prin lucrările naturale ale simțurilor, ci prin imprimarea lor de către Duhul dumnezeiesc lucrător în ele. Această transfigurare a lucrărilor prin lucrarea Duhului nu le mai dădea posibilitatea să se îndulcească exclusiv trupește de suprafața materială a lucrurilor, dînd naștere patimilor care întunecă înțelegerea adîncimii spirituale a lor. Aceasta a adus mutarea lor de la viața dominată de pornirile trupului, la cea dominată de Duh deși ei se aflau încă în trup. Sfîntul Maxim respinge prin aceasta din nou origenismul, care nu recunoaște nici o posibilitate de transfigurare a trupului prin Duh.

plin de har şi de adevăr [129]. De asemenea, cunosc că veşmintele înălbite sînt un simbol al cuvintelor Sfintei Scripturi, care le-au devenit atunci luminoase, clare, limpezi şi înţelese fără nici un subînţeles enigmatic şi umbră simbolică şi le-au dezvăluit raţiunea aflătoare în ele şi acoperită de ele, întrucît ei au ajuns la cunoştinţa netedă şi dreaptă de Dumnezeu şi s-au eliberat de împătimirea faţă de lume şi de trup [130]; sau (un simbol) al creaţiunii înseşi care, după înlăturarea înţelesului întinat ce părea înainte că se descoperă simţirii celor amăgiţi şi legaţi numai de ea, vesteşte prin felurimea înţeleaptă a diferitelor forme care o alcătuiesc şi o descoperă, asemenea unui veşmînt, demnitatea Celui ce poartă puterea Raţiunii creatoare [131]. Căci amîndouă acestea sînt văzute acum ca adaptate Raţiunii, deoarece, prin amîndouă S-a şi descoperit pentru noi ca printr-un văl, spre a nu îndrăzni să ne atingem de cele necuprinse cu nevrednicie, prin graiul Scripturii ca Cuvînt, iar prin creaţiune ca Ziditor şi Meşter [132]. De aceea cel ce vrea să călătorească drept şi fără greşeală

---

129. Prin simţurile purificate de lucrarea Duhului prezentă în ele, nedominate de pasiuni, cei trei apostoli cunosc raţiunile duhovniceşti a tot ce li se arată pe Tabor. Ei cunosc că lumina de pe faţa lui Hristos, văzută cu o altă lucrare a ochilor decît cea pur naturală, este un simbol al dumnezeirii lui Hristos, Care, în Sine este mai presus de înţelegere, de simţire, de substanţă, de cunoştinţă în general. Sînt ridicaţi de la chipul Lui uman fără frumuseţe, sau de la cunoştinţa că Cuvîntul S-a făcut trup, la cunoaşterea Cuvîntului dumnezeiesc neacoperit de lipsa de frumuseţe a chipului uman, ci mai frumos în Sine decît toţi fiii oamenilor, la cunoştinţa Celui ce era la început, a Celui ce era la Dumnezeu şi Dumnezeu.

Vederea lui Dumnezeu e şi un act al naturii restabilite. De altfel, natura restabilită e tocmai natura în care lucrează Duhul, natura mutată «de la trup la duh». Mai tîrziu, călugărul catolic Varlaam va socoti că sfîntul Maxim, numind lumina taborică «simbol», a voit să spună că era ceva inconsistent, care cînd e, cînd nu e. Sfîntul Grigorie Palamas îi va răspunde că sfîntul Maxim foloseşte aci cuvîntul «simbol» pentru un lucru nu în sensul că acel lucru nu există real, ci în sensul că e o treaptă în care se arată o alta şi mai înaltă. Lumina de pe Tabor, oricît de covîrşitoare este, e numai o coborîre spre noi a dumnezeirii mai presus de orice minte, simţire, cunoştinţă şi fiinţă (*op. cit.*, p. 77). Vederea luminii taborice este pe de altă parte o formă a teologiei apofatice care cunoaşte pe Dumnezeu prin trăire, fără să poată exprima această cunoaştere în concepte şi în cuvinte omeneşti.

130. Ajunşi la starea aceasta, ei mai înţeleg că veşmintele înălbite ale lui Hristos sînt un simbol al cuvintelor Sfintei Scripturi, devenite transparente, limpezi. Veşmintele înălbite sînt un simbol al cuvintelor, dar cuvintele însele nu mai au nimic enigmatic şi nestrăveziu în ele. Veşmintele devenite albe sînt cuvintele în care a fost exprimat, sau prin care S-a manifestat acoperit în Vechiul Testament şi care acum, odată cu iradierea dumnezeirii prin trupul şi prin veşmintele Lui, arată clar dumnezeirea Lui. Raţiunea cuprinsă de ele sau acoperită, pe care ele o descoperă acum deplin, este însăşi Raţiunea divină sau Cuvîntul dumnezeiesc. Ei văd descoperit Raţiunea divină prin aceste cuvinte, pentru că nu se mai opresc la înţelesurile lor lumeşti sau trupeşti, întrucît nu mai sînt ataşaţi lumii şi trupului.

131. De asemenea, înţeleg veşmintele înălbite ale lui Hristos ca un simbol al formelor creaţiunii care au devenit şi ele transparente şi capabile să arate celor ce s-au eliberat de înţelesurile întinate şi amăgitoare, pe care le culegeau din aceste forme cei ce le primeau numai prin simţuri, pe Cel ce este Raţiunea creatoare şi cu adevărat explicatoare a lor, sau pe Cuvîntul ce le grăieşte prin ele.

132. Atît cuvintele Scripturii, cît şi formele creaţiunii, pe de o parte acoperă, pe de alta, descoperă Raţiunea lor supremă sau creatoare. O acoperă pentru cei ce caută să se apropie cu nevrednicie de cele dumnezeieşti şi o descoperă celor curăţiţi de patimile care îngustează şi strîmbă aspectele lucrurilor. Acestora cuvintele

spre Dumnezeu are nevoie în chip necesar de amîndouă, de cunoștința Scripturii în duh și de contemplația naturală a lucrurilor după duh, ca cel ce dorește să devină iubitor desăvîrșit al desăvîrșitei înțelepciuni să poată dovedi că amîndouă legile, cea naturală și cea scrisă, sînt de cinste egală și învață aceleași lucruri și nici una nu are mai mult sau mai puțin decît cealaltă [133].

27. *Înțelesul duhovnicesc al legii naturale și scrise și al convergenței lor reciproce.*

Socotesc că cea dintîi, conformîndu-se mereu, la fel și cît se poate de mult, rațiunii, prin aspectele naturale ale ei înfățișează țesătura armonioasă a universului ca pe o carte ce are, drept litere și silabe, corpurile deosebite și îngroșate prin întîlnirea multor calități, care sînt cele

Scripturii Îl descoperă pe Dumnezeu sau Rațiunea supremă a lor ca cuvînt, sau ca ultimul izvor de cuvinte; iar creațiunea, ca Creator și Meșter suprem, dar și ca Cuvînt ce grăiește creînd și lucrînd. Cuvintele Scripturii și creațiunii sînt adaptate Rațiunii divine nu numai întrucît prin ele se poate descoperi, ci și întrucît se poate acoperi; dar întrucît se poate acoperi nu total, ci paradoxal, întrucît acoperindu-se prin ele se descoperă și descoperindu-se se acoperă. E așa cum veșmîntul făcut pentru corpul omenesc îl și acoperă, dar îl și descoperă, îl descoperă acoperindu-l. În aceasta stă catafatismul și apofatismul simultan al cunoașterii lui Dumnezeu.

În cuvintele Scripturii, Rațiunea divină se descoperă acoperit, sau se acoperă descoperindu-se ca Rațiune exprimată direct sau ca Cuvînt. Cuvintele Scripturii nu mai cuprind niște rațiuni pe care are să le descopere și să le formuleze ca cuvinte omul, cum cuprind lucrurile prin existența lor, ci rațiuni formulate și grăite «uman», deci descoperă o Rațiune asemenea celei umane dar mai presus de ea, care cugetă și grăiește. Descoperă pe Dumnezeu ca Stăpînitorul și, în acest sens, ca Cuvîntul deci și ca Purtătorul Rațiunii care se potrivește înțelesurilor cuvintelor ce le pot exprima. Lucrurile existente nu arată pe Dumnezeu ca Cel ce a grăit direct, ci ca Cel ce a grăit și grăiește lucrînd. Lumea văzută e creată de Dumnezeu, nu e dintr-o materie de sine existentă, ca la Platon. Și prin lucruri S-a descoperit Dumnezeu, căci ele sînt potrivite să descopere omului sensurile și intențiile divine ca punți între Dumnezeu și om. Dar în același timp Dumnezeu S-a și acoperit prin ele, căci operele cuiva nu sînt una cu persoana lui, deși sînt corespunzătoare rațiunii și puterii lui. În faptul că cuvintele și lucrurile create și folosite de Dumnezeu sînt potrivite omului și sînt înțelese de om stă primejdia de a fi luate de om ca produse de o natură comună cu a lui, nu de Dumnezeu.

133. Este de remarcat puterea revelatoare egală ce o recunoaște sfîntul Maxim cuvintelor Scripturii și creațiunii pentru cei ce le înțeleg în Duh, precum și putința lor egală de a se acoperi în obscuritate pentru cei ce nu le înțeleg în Duh. Aceasta nu înseamnă însă că nu sînt deosebite între ele. Sfîntul Maxim pune pe picior de egalitate revelația lui Dumnezeu prin cuvînt și cea prin natură. Nu e vorba aci de «revelația naturală», complet separată de orice lucrare a lui Dumnezeu, ci de cunoașterea lui Dumnezeu din natură tot cu ajutorul Duhului Sfînt, de către omul renăscut în Hristos, de către omul care o înțelege în lumina revelației supranaturale. Aceasta e «contemplația naturală în Duh». E neîndoielnic că această cunoaștere a lui Dumnezeu din creație e o întregire a celei prin cuvînt explicit. Cea din urmă îndeamnă, de altfel, ea însăși pe om la vederea creațiunii ca revelație. Cele mai multe din cuvintele Scripturii despre Dumnezeu nu s-ar putea înțelege fără existența revelației Lui în creație. Dumnezeu grăind Se indică pe Sine ca cel ce a făcut și rînduit toate și îndeamnă pe om la contemplarea lumii ca să vadă cît de mare e puterea și de minunată înțelepciunea Lui. Revelația prin cuvînt presupune lumea ca operă a lui Dumnezeu și se cere întregită prin luminile ce le oferă ea și presupune capacitatea omului, creat și el pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Puterea

dintîi și mai apropiate în raport cu noi; iar ca cuvinte, calitățile generale care sînt mai departe și mai subțiri. Din acestea, prin citirea lor, se desprinde în chip înțelept Cuvîntul (Rațiunea) care le conturează și e conturat în ele în chip negrăit. Acestea ne dau cunoștința numai că este, nu și ce este, și prin combinarea bine-credincioasă a diferitelor chipuri ne ridică la o idee unică a adevărului ce ni se oferă spre a fi cugetat, pe potriva lor [134], prin cele văzute, ca Creator.

A doua, cunoscută prin învățătură, sau prin cele grăite (poruncite) în ea, înțelepțește înfățișîndu-se ca o altă lume constătătoare din cer și pămînt și din cele din mijloc, adică din filosofia morală, naturală și teologică, vestind puterea negrăită a Celui care a grăit [135].

Și arată alternativ că fiecare e una în esență cu cealaltă : cea scrisă cu cea naturală ca potență [136], cea naturală iarăși cu cea scrisă ca deprindere actualizată în virtute. Și fiecare descoperă și acoperă aceeași Rațiune : o acoperă prin literă și prin ceea ce se vede, o descoperă prin sensul a ceea ce este nevăzut. Căci precum atunci cînd numim veșminte cuvintele Sfintei Scripturi, iar înțelesurile lor le cugetăm ca trupuri ale Rațiunii, prin cele dintîi o acoperim, prin cele de al doilea o descoperim,

---

creatoare a lui Dumnezeu nu se manifestă întreagă în revelația prin cuvînt, precum nici cea proniatoare toată, ci deosebit de cuvînt. Dumnezeu nu numai că n-ar putea fi cunoscut în întregime numai prin revelația prin cuvînt explicit, dar nici n-ar putea fi cunoscut, fără premisa actului Său creator și a actelor Sale proniatoare prin care l-a creat și îl susține pe om împreună cu lumea, pe omul care aude cuvîntul și răspunde, deci fără actele care nu sînt cuvinte spuse de-a gata, ci încorporează o complexitate de cuvinte potențiale lăsate omului spre descifrare, dar, în același timp, acte de înțelegere și de putere ale omului și manifestări de putere ale lui Dumnezeu, pentru a se folosi omul de lucrurile create și susținute de puterea lui Dumnezeu și a primi cuvintele Lui.

134. Universul e comparat cu o carte ce are ca litere și silabe corpurile constituite prin combinarea multor calități, ce ne sînt cele mai apropiate, întrucît ne sînt direct accesibile, ca cuvinte, calitățile generale sau comune, mai subțiri și mai depărtate de noi, întrucît avem nevoie de cugetare pentru a le sesiza. Toate acestea sînt expresia unui unic Cuvînt prezent în toate. Dar ele ne fac cunoscut acest Cuvînt numai în faptul că este, nu și ce este în esența Lui. Prin combinarea tuturor chipurilor lumii ne ridicăm la ideea unitară a Adevărului, Care ni Se prezintă ca Creator al celor văzute. E de menționat însă din nou că λόγος în limba greacă înseamnă nu numai cuvînt, ci și rațiune; formele creației înseamnă nu numai cuvinte, ci și sensuri, iar Cuvîntul cel unic ce se exprimă prin ele este și Rațiunea cea unică ce străbate prin toate.

135. Dar așa cum universul creat ne face transparent prin el pe Dumnezeu ca Creatorul și ca Rațiunea cea unică ce se manifestă prin toate rațiunile reprezentate de lucrurile din el, la fel, Sfînta Scriptură, ca un alt univers, ne face străveziu pe Același Dumnezeu, dar ca Cel ce a grăit și grăiește, deși El însuși rămîne negrăit. Universul este o cuvîntare încorporată, Sfînta Scriptură este un univers grăit, tălmăcind în cuvinte universul și pe Creatorul lui. Lumea grăită a Sfintei Scripturi constă și ea, ca și lumea cuvintelor încorporate, din pămînt, din cer și din cele dintre ele, sau din filosofia naturală (care vede sensurile creațiunii), cea morală (care duce de la pămînt la Dumnezeu) și teologia (care vorbește despre Dumnezeu).

136. Sfînta Scriptură și lumea consistentă pot fi considerate și ca două legi de viață dreaptă ce duce spre Dumnezeu sau ca izvoare ale acestor legi ca atare. Dar fiecare din ele se cuprinde în cealaltă sau e una cu ea : legea scrisă e implicată ca potență în cea naturală, cea naturală e actualizată ca virtute în cea scrisă.

tot așa cînd numim chipurile și figurile văzute ale lucrurilor veșminte, iar rațiunile după care acestea au fost făcute le cugetăm ca trupuri, prin cele dintîi o acoperim, prin cele din urmă o descoperim. Căci Rațiunea creatoare și legiferatoare a universului ,arătîndu-Se, Se ascunde, fiind după fire nevăzută, și, fiind ascunsă, Se arată, încredințînd pe cei înțelepți că nu e prin fire nesesizabilă [137].

Dar noi mai bine să descoperim ceea ce e ascuns, prin negație, și să trecem peste toată puterea figurilor și ghiciturilor care închipuiesc adevărul și să urcăm în chip negrăit, prin puterea duhului, de la literă și apariții (fenomene) la Rațiunea însăși, decît să ni se întîmple să ascundem ceea ce e arătat, prin afirmare. Aceasta ca nu cumva, devenind și noi omorîtori ai Rațiunii în chip elinesc, să slujim zidirii în locul Ziditorului, crezînd că nu e nimic mai sus decît cele văzute și mai măreț decît cele sensibile; sau, ca nu cumva străbătînd cu vederea numai la literă, să ne facem prea mult numai trup în chip iudaic, îndumnezeind pîntecele și socotind rușinea slavă și astfel să ne atragem aceeași soartă ca omorîtorii de Dumnezeu. Prin aceasta n-am recunoaște Rațiunea care a venit la noi, pentru noi, ca noi, prin trup, și S-a îngropat prin silabe și litere pentru simțirea care întoarce spre sine toată puterea minții din noi. Căci zice dumnezeiescul Apostol: «Litera omoară, iar duhul face viu» (II Cor., 3, 6).

De fapt litera, iubită singură în ea însăși, obișnuiește să omoare Rațiunea din ea pentru cei ce o iubesc, precum și frumusețea făpturilor, dacă nu e privită spre slava Făcătorului, obișnuiește să lipsească pe cei ce o privesc de binecredincioșia cea conformă rațiunii [138]. Și iarăși zice

---

137. Atît Scriptura cît și lumea acoperă și descoperă pe Dumnezeu ca aceeași Rațiune a lor. Scriptura Îl acoperă prin literă, lumea, prin ceea ce e văzut. Pe de altă parte, Scriptura Îl descoperă prin sensurile cuvintelor și lumea, prin cele nevăzute ale ei. Dar descoperirea este și ea incompletă. Căci dacă literele Scripturii și cele văzute ale lumii sînt veșmintele Rațiunii divine, înțelesurile Scripturii și cele nevăzute ale lumii nu sînt nici ele decît trupurile rațiunii, nu Rațiunea însăși.

138. Dar mai bine este să nu rămînem nici la înțelesurile Scripturii și la cele ascunse ale lumii, pentru a cunoaște prin ele Rațiunea creatoare, ci să le depășim prin negație, pentru a cunoaște pe aceea ca una ce e dincolo de orice înțeles al cuvîntului și de orice lege a creațiunii. Căci altfel, riscăm să rămînem la litera Scripturii, ca iudeii, și la rațiunea imanentă a creațiunii, ca elinii, îndumnezeind creațiunea ca ultimii și litera, ca primii, sau omorînd ca elinii pe Dumnezeu ca suprema și adevărata Rațiune a Scripturii și a creațiunii, sau ca iudeii pe Dumnezeu venit în trup. Căci dacă nu mai cunoaștem Rațiunea mai presus de Scriptură și de lume, nu mai admitem nici o întrupare a ei, adică nu mai considerăm litera și înțelesurile Scripturii și formele văzute și legile raționale ale creațiunii ca veșminte și trupuri ale Rațiunii supreme, ci ca realități ultime. Prin aceasta omorîm Rațiunea propriu-zisă din ele și nu mai avem o credință conformă rațiunii adevărate care caută Rațiunea ultimă a conținutului Scripturii și a lumii. Prin cuvintele Scripturii trebuie să se simtă cuvintele sau Cuvîntul suprem, iar prin formele și legile lumii, Creatorul, considerînd primele ca exprimări ale voii Lui, iar ultimele ca manifestări ale slavei Lui. Scriptura și lumea au un sens pozitiv, dar numai cînd prima nu e considerată ca produs omenesc, iar lumea, ca realitate ultimă.

Evanghelia : «Dacă nu s-ar fi scurtat zilele acelea», adică ale păcatului, «nu s-ar fi mîntuit nici un trup» (Mt., 24, 22), adică nici o credință dreaptă despre Dumnezeu. Căci se scurtează zilele păcatului punîndu-se capăt prin rațiune judecății greșite celei după simțuri, care le produce, și rațiunea devine după aceea judecată a dreptății binecredincioase aduse de Rațiune [139]. Căci legea trupului nu se deosebește întru nimic de Antihrist, luptînd necontenit împotriva duhului și opunîndu-se legii lui dumnezeiești, cît timp viața de aici le este singură scumpă și iubită celor biruiți de ea și cît timp încă nu s-a arătat Rațiunea ca să desființeze cu cuvîntul puterii sale această lege. Aceasta, venind, deosebește ceea ce-i muritor, alungă din libertate robia care o supără, arată adevărul în sine însuși, liber de minciună și desparte de cele dumnezeiești și veșnice pe cele materiale și trecătoare, spre care obișnuiește a se apleca mintea amăgită de afecțiunea ce o are față de ele prin simțire, lăsîndu-se omorîtă de iubirea nerațională a lor. Spre această minte se face în primul rînd coborîrea vrednică de Dumnezeu a Rațiunii (a Cuvîntului), ridicînd-o din moartea neștiinței, înfrînîndu-i afecțiunea pătimașă spre cele materiale și retrezindu-i dorința spre ceea ce este prin fire vrednic de iubire [140].

De aceea socotesc că e necesar ca cei ce sînt raționali și prin rațiune tind spre Rațiune să se îngrijească de trup, care e cu mult mai bun decît veșmintele, adică de înțelesurile dumnezeiești și înalte ale Sfintei Scripturi și ale celor ce se văd din creațiune, ceea ce zice însăși Rațiunea : «Au nu e sufletul mai mult decît hrana și trupul decît haina ?» (Mt., 6, 25). Dacă nu facem aceasta vom fi dovediți odată ca neavînd nimic, ca unii ce ne-am prins de veșminte și nu am îmbrățișat Rațiunea care subzistă și tuturor le dă subzistență, asemenea egiptencei care, prinzîndu-

139. Dacă n-ar fi venit Cuvîntul lui Dumnezeu, sau Rațiunea supremă, în trup, s-ar fi pierdut cu vremea orice credință adevărată despre Dumnezeu. Căci s-ar fi pierdut treptat tot ce mai rămăsese din capacitatea vederii inițiale nepervertite a sufletului uman, curat în începuturile lui. Perversiunea ar fi progresat pînă la alipirea totală la făpturi și la trup. Cuvîntul suprem cu puterea Lui revendicatoare, sau Rațiunea ultimă și creatoare cu lumina supremă ce o pune în evidență, pune capăt judecății înguste celei după simțuri, transformînd-o în judecata omului credincios în care Rațiunea aceea a îndreptat toate, deci și judecata.

140. Rațiunea supremă sau Cuvîntul atotrevendicator face evident conștiinței umane ceea ce este nemuritor și netrecător și chemat spre desăvîrșire, deosebindu-l de ceea ce e muritor și trecător, alungă din libertate servitutea cu aparență de libertate, prin care sufletul e biruit de patimi, separă adevărul de minciună, eliberează mintea de afecțiunea față de cele aparente și trecătoare spre care e dusă prin puterea simțirii și aproape omorîtă. La această minte Se coboară mai întîi Rațiunea sau Cuvîntul deșteptînd-o din moartea necunoașterii adevărului și făcînd-o să cugete independent de simțire și capabilă să cunoască Rațiunea supremă, sau să simtă cuvîntul supremei revendicări și prin aceasta să se elibereze de afecțiunea pătimașă față de cele trecătoare și trupești și să simtă o dorință tot mai puternică spre cele netrecătoare. Așa cum fiecare credincios experiază mai întîi în minte coborîrea Rațiunii supreme, tot așa, Cuvîntul lui Dumnezeu sau Rațiunea divină S-a unit prin minte sau prin spirit cu trupul omenesc în Hristos.

se numai de veșmintele lui Iosif, n-a izbutit să se unească cu Iosif cel iubit [141].

Astfel, urcînd pe muntele dumnezeieștii Schimbări la față, vom privi și noi, prin contemplația înaltă, veșmintele Rațiunii, adică cuvintele Scripturii și făpturile ce se văd, strălucitoare și slăvite de legătura cu dogmele dumnezeiești privitoare la ea și vrednice de Rațiunea dumnezeiască. În acest caz nu vom fi opriți în chip tăios de la acea fericită atingere a Rațiunii, ca Maria Magdalena, care Îl lua pe Domnul Iisus drept grădinar și făcător numai al celor supuse nașterii și stricăciunii și socotea că nu e nimic mai presus de simțire. Ci Îl vom vedea și Îl vom adora înviat din morți. Căci va intra la noi prin ușile încuiate, lucrarea simțirii din noi stingîndu-se cu totul. Îl vom cunoaște ca pe Rațiunea însăși și ca pe Dumnezeu care e totul în toate și care le-a făcut toate proprii ale Sale din pricina bunătății, pe cele inteligibile ,trup, iar pe cele sensibile, veșmînt. Și poate nu e greșit să socotim că despre acestea s-a zis : «Toate ca o haină se vor învechi» (Evr., 1, 11), pentru stricăciunea ce domnește peste cele văzute ; «Și pe care ca pe un veșmînt le vei întoarce și se vor schimba» (Evr., 1, 12), pentru harul așteptat al nestricăciunii [142].

28. *Scurtă tîlcuire a celor cinci moduri ale contemplației naturale.*

Pe lîngă aceasta, vom cunoaște și rațiunile, se înțelege, pe cele din urmă și accesibile nouă, în vederea cărora ne-a fost dată zidirea ca învățătoare ; de asemenea cele cinci moduri ale contemplației adaptate

141. Dacă nu depășim veșmintele, adică literele Scripturii și aspectele văzute ale creațiunii, ridicîndu-ne spre trupurile lor, sau spre înțelesurile Scripturii și spre rațiunile creațiunii, nu vom izbuti să sesizăm prin ele Rațiunea divină, sau Cuvîntul atotrevendicator. În cazul acesta nu vom rămîne cu nimic, căci literele Scripturii și cele văzute ale creațiunii nu au subzistență și consistență în ele înseși. Numai Rațiunea divină, ca ultim sens și cuvînt de supremă revendicare le dă tuturor subzistență prin comuniunea cu ele. După sfîntul Maxim numai în Dumnezeu toate cele create își capătă sens și subzistență prin comuniunea cu El. E o cugetare total deosebită de cea origenistă care, despărțind lumea de viața în pliroma spiritelor, o golea de o valoare pozitivă.

142. Pentru cel ce se ridică în muntele contemplației, după subțierea sa prin virtuți, Scriptura și lumea nu dispar, ci apar schimbate la față. Cuvintele și formele văzute ale lumii rămîn, dar ele devin veșminte luminoase sau transparente pentru Rațiunea divină sau supremă a lor, pentru Cuvîntul comunicat și atotrevendicator. Cuvintele Scripturii și formele văzute ale lumii redau înțelesuri, devin transparente pentru înțelesuri mai adînci decît cele literale sau strict raționale, pentru Cuvîntul care intră în comuniune cu noi prin ușile încuiate. Prin ele se văd înțelesurile dogmelor dumnezeiești care se referă la Dumnezeu și la legătura Lui cu lumea. Prin ele luăm contact cu Rațiunea supremă, vie și personală, cu Cuvîntul dumnezeiesc care ni Se comunică în adîncimea Lui negrăită și ne revendică, fiind izvor de putere și iubire. Nici ele, nici simțurile noastre nu mai sînt uși încuiate pentru intrarea acestui Cuvînt la mintea noastră și a acestei Persoane în comuniune cu noi. Ele rămîn, dar devin transparente. Aceasta înseamnă că lucrarea naturală a simțurilor a fost penetrată de o lucrare mai presus de ea, ca și creațiunea și Scriptura.

acelora. Prin acestea distingînd creațiunea, sfinții au adunat cu evlavie rațiunile tainice din ea, deosebind-o în : substanță, mișcare, diferență (distincție), unire și stabilitate. Dintre acestea, trei au spus că sînt modurile contemplației rînduite în chip principal ca povățuitoare spre cunoștința lui Dumnezeu : cel referitor la substanță, cel referitor la mișcare și cel referitor la diferență [143]. Prin acestea Dumnezeu Se face cunoscut oamenilor care adună din lucruri indiciile despre El ca : Creator, Proniator și Judecător. Iar două sînt povățuitoare spre virtute și spre apropiere de Dumnezeu : cel al unirii (combinării) și cel al stabilității. Prin acestea modelîndu-se omul se face dumnezeu, pătimind prin lucruri prefacerea în dumnezeu, prin faptul că vede cu mintea toată arătarea bunătății lui Dumnezeu și pe aceasta o întipărește în sine cît mai curat, prin rațiune. Căci se zice că ceea ce obișnuiește mintea curată să privească prin cunoștința binecredincioasă, aceea poate și pătimi, devenind însăși aceea după deprinderea prin virtute [144].

Astfel, substanța este învățătoare teologiei. Prin aceasta, căutînd cauza lucrurilor, cunoaștem prin ele o astfel de cauză, neîncercînd să cunoaștem ceea ce este aceasta după ființă. Căci pentru aceasta nu e dat în lucruri nici un semn prin care am putea să urcăm măcar întrucîtva ca de la cauzat la cauză [145].

Mișcarea este arătarea proniei lucrurilor. Prin aceasta privind identitatea ființială nealterată a fiecăruia după specie, ca și conducerea nescăpată din mînă, cunoaștem pe Cel ce ține și păzește într-o unire ne-

143. Dogmele sînt principiile sau rațiunile generale referitoare la Dumnezeu și la lucrarea Lui asupra lumii și a omului. Lor le corespund niște principii sau niște rațiuni generale ale creațiunii. Între ele și dogme există o legătură. Dacă dogmele se referă în mod direct la Dumnezeu, rațiunile generale ale creațiunii se referă în mod indirect, căci ele reflectă ceva din Dumnezeu. Acestea sînt : ființa (substanța), mișcarea, diferența, unirea (combinarea, amestecarea, sinteza), poziția (stabilitatea). Lor le corespund cinci moduri de cunoaștere superioară perceperii prin simțuri.

144. Cele trei moduri dintîi : cel referitor la ființă, la mișcare și la diferență povățuiesc spre cunoașterea de Dumnezeu ca Creator, Proniator și Judecător, adică spre cunoașterea a ceea ce a făcut și face El, pe baza a ceea ce este El ca Creator. Celelalte două : al unirii (combinării) și stabilității, ne învață și pe noi ce avem de făcut pentru dobîndirea virtuții și pentru apropierea de Dumnezeu. Ele au caracter practic. Dar ne învață să ne apropiem de Dumnezeu pe baza faptului că-L cunoaștem prin primele trei moduri ale contemplației. Căci prin acestea trei vedem bunătatea în lume a lui Dumnezeu, pe care ne-o însușim prin celelalte două. La Dumnezeu ajungem prin comuniune și stabilitate. Prin pronie Dumnezeu conduce spre Sine ființa lumii create, prin judecată le ține deosebite.

145. Sfîntul Maxim trece la explicarea folosului ce-l avem din contemplarea fiecăruia din cele cinci aspecte ale realității. Contemplînd ființa lucrurilor, învățăm că există o cauză a lor, care e și ea o ființă. Dar nu putem cunoaște ce este această ființă în sine, în afară de calitatea de cauză, căci nu există în creațiune sau în ceea ce este cauzat ceva identic cu ceea ce este în Dumnezeu, sau în cauză. Între ființa cauzată și ființa cauză este o discontinuitate de putere, deși ființa creației are drept cauză pe Dumnezeu.

grăită întreolaltă, dar şi clar distincte, toate, după raţiunile prin care există fiecare [146].

Diferenţa este descoperitoarea judecăţii. Prin ea învăţăm din puterea naturală aflătoare în fiecare făptură, pe măsura suportului ei fiinţial, că Dumnezeu e distribuitorul înţelept al raţiunilor tuturor.

Iar pronie numesc nu pe cea care întoarce şi conduce readucerea celor providenţiate, de la cele ce nu trebuie la cele ce trebuie, ci pe cea care susţine universul şi conservă raţiunile, după care a fost el întemeiat la început. Şi judecată, nu pe cea mustrătoare a celor ce păcătuiesc, ci pe cea distribuitoare care salvează şi defineşte lucrurile. Datorită ei toate făpturile unite cu raţiunile după care s-au făcut îşi au în identitatea lor naturală, necălcată, legalitatea lor neschimbată, precum a judecat şi a hotărît de la început Făcătorul să fie şi ce să fie şi cum să fie fiecare. Iar ceea ce se numeşte în alt fel pronie şi judecată e legat intim cu pornirile noastre libere, de la cele rele oprindu-le în multe feluri, iar spre cele bune întorcîndu-le cu înţelepciune. Iar prin diriguirea celor ce nu atîrnă de noi, în mod contrar celor ce atîrnă de noi, taie răutatea prezentă, viitoare şi trecută. Dar prin aceasta nu spun că există o altă şi o altă pronie şi judecată. Căci una şi aceeaşi o ştiu după putere, dar deosebită în raport cu noi şi avînd lucrarea de multe feluri [147].

146. Precum substanţa lucrurilor ne indică o cauză a lor, care e şi ea substanţă, la fel mişcarea lor ne indică o pronie a lor, adică o grijă a lui Dumnezeu de păstrare şi conducere a lor. Numai această grijă face ca să nu iasă, în mişcarea lor, din cadrul speciei lor. Numai datorită ei, fiinţele şi speciile rămîn în acelaşi timp unite şi distincte, aşa cum au fost create. Pronia este păstrarea creaţiei în specii şi individualităţi, dar nu ca un întreg static, ci în mişcare, prin care individuaţiunile se dezvoltă şi rămîn în legătură unele cu altele. Pronia este atît o acţiune negativă, cît şi una pozitivă a lui Dumnezeu.

147. Diferenţa între creaturi, manifestată de fiecare prin puterea fiinţei ei, ca bază a acelei puteri şi ca formă a ei, ne arată pe Dumnezeu ca Cel ce a distribuit în ele o varietate armonioasă şi neconfundată de raţiuni, după care se conduc şi se menţin. Diferenţa făpturilor ne arată judecata distinctivă şi unitivă a lui Dumnezeu în cadrul universului. Ea e nedespărţită de actul creaţiei de la început şi de acţiunea continuă a proniei. Căci Dumnezeu a creat lucrurile repartizate după raţiuni distincte şi armonioase şi le menţine ca atare în mişcarea lor continuă. În special judecata e unită cu pronia atît de mult, că acestea două pot fi considerate una în rădăcina lor, deşi se manifestă în raport cu noi în acte diferite şi mintea noastră distinge aceste acte, ca şi pronia de judecată.

Sfîntul Maxim arată prin acestea că pronia este o operă pozitivă a lui Dumnezeu, condusă de El, nu un produs al păcatului, în sens origenist. Individuaţiunile înseşi sînt opera judecăţii Lui distinctive şi sînt menţinute de pronia Lui şi toate sînt conduse de El însuşi în folosul binelui. Dar nu sînt menţinute şi conduse spre bine numai din exterior. Acţiunea prin care le salvează în specificul lor şi le conduce e concrescută cu înseşi pornirile lor naturale de a se menţine şi de a se dezvolta în bine. Iar fiinţele conştiente colaborează la bine prin libertate. Binele e sădit astfel creator in firea făpturilor, ca o lege. Prin aceasta le conduce Dumnezeu însuşi spre bine, dar se mişcă şi ele înseşi. Dar întrucît fiinţele libere se pot abate şi spre rău, Dumnezeu prin pronia şi judecata Sa le întoarce uneori spre bine cu voia lor, iar alteori, chiar împotriva voii lor, producînd împrejurări care le opresc de la rău sau le fac să regrete răul făcut şi să-l întoarcă spre bine.

Iar unirea lucrurilor sau sinteza lor este simbolul liberului nostru arbitru. Căci unindu-se (amestecîndu-se) acesta cu virtuțile și pe acestea unindu-le (amestecîndu-le) cu sine, întemeiază și el lumea cugetată cea demnă de Dumnezeu [148]. În sfîrșit, stabilitatea este învățătoare moralității voluntare care trebuie să stea fermă pe lîngă ceea ce a hotărît bine împotriva a ceea ce se opune persistenței în el, neprimind să fie abătută de la baza rațională de cele ce-i vin în cale [149].

Unind iarăși poziția stabilă cu mișcarea, și unirea, cu diferența, au distins în chip neîmpărțit întregimea universului în substanță, diferență și mișcare și aplicînd cu măiestrie categoriile cugetării au cunoscut din cele cauzate în chip diferit cauza și au înțeles că aceasta este și este înțeleaptă și este vie. Și au învățat de aici desăvîrșita, dumnezeiasca și mîntuitoarea rațiune despre Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, prin care au înțeles tainic nu numai simplu rațiunea existenței cauzei, ci s-au inițiat bine-credincios și în modul subzistenței ei [150].

Și iarăși, privind toată creațiunea în stabilitatea ei, au concentrat cele cinci moduri arătate ale contemplației în trei, cunoscînd că creațiunea, constînd din cer, pămînt și cele din mijloc, este prin rațiunea ei învățătoarea filosofiei morale, naturale și teologice [151].

148. Combinarea lucrurilor în lume ne arată posibilitatea liberului arbitru de a face diferite combinații sau sinteze. În aspectul acesta se arată cel mai mult caracterul contingent al lumii, dependent continuu de voia lui Dumnezeu și de a omului care poate produce mereu alte și alte rezultate prin combinarea indefinit de variată a elementelor lumii. Cea mai înaltă combinație liberă este cea a liberului arbitru cu virtuțile care sînt și ele forme de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii. Prin aceasta se constituie o ordine spirituală plină de Dumnezeu. În aceasta se arată că și omul a primit o putere creatoare în unire cu Dumnezeu, făcînd creația demnă de Dumnezeu.

149. Poziția stabilă a speciilor și a indivizilor în lume ne învață să ne menținem fermi în poziția binelui, pe care am adoptat-o, refuzînd ispita schimbării. Numai astfel se dobîndește virtutea. Astfel, virtutea e produsul combinării liberului arbitru cu binele și al persistării în poziția aceasta. Iar persistarea în virtuți e persistarea în Dumnezeu. Numai în El e posibilă persistarea. Făcînd lumea pentru a ajunge la stabilitate, Dumnezeu a făcut-o pentru a ajunge în El.

150. Dar în lume se poate contempla nu numai unirea dintre combinare și poziția stabilă, ci și unirea dintre poziția stabilă și mișcare, sau dintre combinare și diferență, adică niște aspecte paradoxale: cele ce se mișcă rămîn stabile, cele combinate rămîn distincte. Universul cel unul în ființă este o unire paradoxală a acestor aspecte contrare. Contemplînd acest univers unitar și variat, cei înțelepți au putut să-și dea seama că și cauza lui e pe de o parte una după ființă, pe de alta, diferită în Persoanele ei, adică și-au dat seama nu numai despre existența unicei cauze, ci și a modului diferit al subzistenței ei. Căci au înțeles că și acea cauză trebuie să fie vie, dacă există o mișcare fermă în lume, dacă cele ce se mișcă rămîn stabile și dacă cele diferite sînt combinate din unitatea între stabilitate și mișcare, ca și dintre combinare și diferență, putînd vedea un univers unic și întreg în ființă, dar și diferențiat în mișcare. Iar aceasta i-a ajutat să cugete pe Dumnezeul Unu în ființă, dar deosebit în Persoane.

151. Aspectele creației sînt unite nu numai două cîte două în chip diferit, ci fiecare e unit cu toate celelalte. Astfel, prin fiecare aspect pot fi privite toate. Și fiecare aspect prezintă lumea altfel repartizată. Astfel privind părțile lumii după aspectul lor stabil ea apare repartizată în pămînt, în cer și în cele de la mijloc.

Iarăşi, privind creaţiunea numai din punctul de vedere al deosebirii, adică al celor conţinătoare şi conţinute, sau al cerului şi al celor dinăuntru, au redus cele trei moduri amintite la două, la înţelepciune şi filosofie (iubire practică de înţelepciune cu fapta). Prin cea dintîi au îmbrăţişat şi primit în chip vrednic de Dumnezeu toate modurile văzute în creaţiune şi au inclus în lăuntrul ei înseşi raţiunile tainice şi naturale despre celelalte; prin cea de a doua au cuprins moralitatea şi voinţa, făptuirea şi contemplaţia, virtutea şi cunoştinţa şi prin afecţiune s-au referit la înţelepciune ca la o cauză [152].

Şi iarăşi, contemplînd zidirea numai după unirea (combinarea) sau după sinteza armonioasă a totului şi prin toate cele legate întreolaltă în chip negrăit spre împlinirea unei lumi unice, adică văzînd numai raţiunea care leagă şi uneşte părţile cu întregul şi între ele, au inclus cele două moduri ale contemplaţiei într-unul singur, conform căruia au străbătut cu mintea într-un act simplu prin raţiunile din lucruri la cauză şi au unit mintea numai cu ea, ca cu cea care adună şi atrage toate cele provenite din ea, nemaiîmprăştiindu-se mintea cu raţiunile individuale ale tuturor celor pe care le-a depăşit. Aceasta pentru că s-au încredinţat în chip clar, din contemplarea trează a lucrurilor, că numai Dumnezeu există în sens propriu şi e substanţa şi mişcarea lucrurilor şi distincţia celor ce se deosebesc şi legătura de nedezlegat a celor combinate şi locul neclintit al celor stabile şi, simplu vorbind, cauza oricărei existenţe cugetate în oricare fel de mişcări şi diferenţe, combinări şi stabilităţi. Astfel şi-au transportat înţelepţeşte, datorită asemănării care tinde spre apropiere, contemplaţia tainică de la veacul acesta sensibil la lumea conformă cugetării în duh, împlinită prin virtuţi [153]. Prin aceasta, adunînd modurile amintite într-unul, şi-au imprimat în ei, pe cît era posibil, toată raţiu-

Acestea trei formează la rîndul lor obiectul unei întreite contemplaţii şi abordări. Pămîntul contemplat ne învaţă filosofia naturală, cerul (în sens spiritual), filosofia teologică sau conştiinţa despre Dumnezeu, iar cele de la mijloc, filosofia morală sau drumul de la pămînt la cer.

152. Privind creaţiunea din punctul de vedere unic al diferenţelor din ea, sfinţii au putut observa toate cuprinzîndu-se în cer ca cele conţinute în conţinător. Astfel, au redus cele trei moduri de filosofii, la două: la înţelepciune şi la strădania morală (filosofia prin excelenţă). În înţelepciune au cuprins raţiunile tainice ale tuturor ca într-un cer (conţinătorul suprem); prin strădania morală au cuprins toate metodele prin care se pot aduna în înţelepciune, ca într-o singură Raţiune, raţiunile tuturor, ducîndu-le toate spre cea dintîi prin cele două trepte sau aripi: făptuire şi contemplaţie, virtute şi cunoştinţă. Cea dintîi, avînd în ea totalitatea raţiunilor şi modurilor ca o unitate, se apropie de Raţiunea atotcuprinzătoare a raţiunilor lumii, de Logosul divin sau cuprinzător al tuturor raţiunilor şi modurilor raţiunilor. Înţelepciunea la care a ajuns subiectul uman se alipeşte astfel de înţelepciunea divină şi înţelege că prin ea s-au făcut toate.

153. Prin orice aspect contemplat, creaţia conduce mintea spre Dumnezeu, Autorul ei. Dar dacă celelalte aspecte o prezintă într-o varietate şi contemplaţia trebuie să se ramifice întîi spre părţile ei variate, aspectul de sinteză al creaţiei ajută mintea să se înalţe spre Dumnezeu printr-un act simplu, neanalitic, intuitiv.

nea atotfolositoare care împlinește prin diferitele chipuri de virtuți ființa lumii voite conforme cugetării, depășind toate rațiunile lucrurilor și chiar pe cele ale virtuților, ba mai bine zis după acestea înălțîndu-se în chip necunoscut la Rațiunea supraființială și suprabună mai presus de acestea, spre care sînt și din care își au acestea existența [154]. Și unindu-se întregi cu Ea întreagă, pe cît e cu putință puterii aflătoare în ei, au fost așa de mult imprimați de Ea, pe cît s-a putut, încît nu mai poartă decît

---

Poziția lucrurilor prezentîndu-ne creația repartizată în cer, pămînt și cele dintre ele, face mintea și ființa noastră să se ridice la Dumnezeu printr-un demers întreit; aspectul diferențiat al lumii face mintea noastră să se ridice la Dumnezeu printr-un demers îndoit, realizat din cunoștință și virtute.

Singur aspectul de sinteză o ajută să depășească ramificarea în contemplații diferite. Căci în sinteza lucrurilor vede rațiunea negrăită care le unește pe toate. Contemplînd această legătură dintre lucruri mintea străbate prin lucruri la rațiunea care le leagă într-un act de percepere simplă, neîmpărțită. Prin aceasta mintea se atașează cauzei unitare care le leagă pe toate, depășind multitudinea lucrurilor, nemaidivizîndu-se în contemplarea lor. În acest act mintea sesizează pe Dumnezeu ca unica substanță a substanțelor lucrurilor, mai presus de acestea, ca unica mișcare a mișcărilor lucrurilor, mai presus de ele, ca temei al deosebirii lucrurilor, mai presus de ea, ca loc stabil și unitar al pozițiilor stabile ale lucrurilor. Simplu vorbind, mintea intuiește pe Dumnezeu drept cauză a tuturor celor cinci aspecte ale creației: substanță, mișcare, deosebire, unire și stabilitate.

La unirea cu această cauză nu se poate ajunge numai prin cugetare, ci și printr-un efort voluntar, sau mutarea contemplației de la cele sensibile la planul suprasensibil se înfăptuiește prin virtute. Dar rolul virtuții nu e numai acela de a ajuta mintea să se ridice la cunoașterea și la atașarea la cauza supremă, ci și împlinește lumea creată, făcînd-o conformă cugetării adevărate și voii lui Dumnezeu. Ea umple sufletul cu puterile morale și cognitive superioare, ea armonizează relațiile dintre oameni și le deschide tuturor o înțelegere unică a lumii, ea dă un chip nou și o ordine nouă întregii lumi, sau o duce spre transfigurarea prin puterile divine.

154. Se afirmă din nou rolul hotărîtor al rațiunii în promovarea virtuților, iar prin aceasta, în construirea lumii voite superioare, umplute de Dumnezeu. Această capacitate o are însă numai rațiunea unitară la care s-a ridicat cel ce s-a adunat din împrăștierea în lucrurile sensibile.

Pe de o parte rațiunea aceea unitară conduce pe om în realizarea prin virtuți a lumii aceleia spirituale divino-umane; pe de alta, întipărirea ei clară în el se produce numai la sfîrșit, după dobîndirea tuturor virtuților. Omul e condus la virtuți prin rațiune și devine prin virtuți rațional. În faza aceasta superioară, precum a depășit rațiunile singulare ale lucrurilor, așa a depășit preocuparea de virtuțile parțiale, ridicîndu-se la o raționalitate și stare virtuoasă atotcuprinzătoare. De aici se vede că preocuparea de rațiunea lucrurilor e una cu preocuparea de virtuți. Aici se afirmă că virtutea nu se realizează numai prin simpla gîndire, ci prin unitatea superioară și plenară a spiritului. Rațiunea și virtutea nu sînt decît două aspecte ale spiritului unitar care e putere de autodesăvîrșire, după asemănarea cu Dumnezeu și din puterea Lui. Sfîntul Ioan Damaschin spune că «voința este poftă naturală rațională»; sau e «mișcarea naturală, rațională și liberă a minții» *(Institutio elementaris,* P.G., 95, 110). El vorbește de «mintea liberă», de «mintea conducătoare». Acestei părți superioare a sufletului (rațiune-voință) îi este încredințată stăpînirea afectelor — mînie, poftă — și, guvernîndu-le conform rațiunii, realizează virtutea (*De duabus voluntatibus,* P.G., 95, 149).

Deci virtutea nu e decît starea în care rațiunea, după ce a actualizat voința implicată în ea și și-a impus stăpînirea peste afecte, le-a pătruns pe acestea, a pus pecetea pe ele, a pus ordine în ele, a devenit, din rațiune virtuală, rațiune actuală, efectivă. Omul ridicat la raționalitatea efectivă, la starea de virtute generală, reflectă în sine și întărește cauza acestei calități cu dublu aspect, care și ea e Rațiunea mai presus de rațiune și bunătatea mai presus de bunătate, căci omul a devenit atunci întreg partener de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii.

semnele Ei, ca nişte oglinzi atotstrăvezii. Căci au chipul întregii Raţiuni a lui Dumnezeu care priveşte prin ei, chip ce rămîne neschimbat prin trăsăturile dumnezeieşti ale lui. Căci n-a mai rămas nici una din trăsăturile cele vechi, prin care obişnuia să se manifeste omenescul, toate cedînd celor mai bune, ca aerul neluminat amestecat deplin cu lumina [155].

29. *Înţelesul duhovnicesc al lui Melchisedec.*

Aceasta, socotesc, cunoscînd-o şi pătimind-o marele şi minunatul Melchisedec, despre care povesteşte cuvîntul dumnezeiesc în Scripturi acele mari şi minunate lucruri, s-a învrednicit să devină mai presus de timp şi de fire şi să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu, făcîndu-se adică, prin deprindere, după har, pe cît e cu putinţă, aşa precum credem că e Însuşi Dătătorul harului după fiinţă. Căci ceea ce se spune despre el că era «fără tată, fără mamă şi fără neam» (Evr., 7, 3), socotesc că nu înseamnă altceva decît lepădarea deplină a trăsăturilor naturale, produsă în el de harul suprem din pricina virtuţii [156]. Iar cuvintele : «n-avea nici înce-

155. Cei ce au realizat urcuşul s-au unit întregi cu Raţiunea divină întreagă, ca unii ce s-au imprimat total de Ea prin contemplarea Ei şi prin umplerea lor prin comuniune iubitoare de puterile Ei. Ei s-au îmbibat, au primit calitatea Ei atît de mult, încît nu se mai văd în ei decît semnele Ei, nu se mai vede în ei nimic al lor, ca nişte oglinzi atotstrăvăzătoare, pe care, cînd te priveşti în ele, nu le mai vezi, ci lasă să se vadă numai cel reflectat în ele.

Omul devine purtătorul însuşirilor lui Dumnezeu prin participare, prin comuniune cu El. Omul apare ca dumnezeu, e îndumnezeit. Nu se mai văd însuşirile omeneşti, deşi omul este şi se ştie purtătorul lor. Dar această transparenţă a lui Dumnezeu prin om e conformă cu aspiraţia naturală a omului în general şi a omului respectiv în special, fiind proporţională cu măsura în care a dezvoltat raţiunea sa inclusă ca potenţă în comportarea sa.

E de remarcat în acest capitol faptul că sfîntul Maxim vede urcuşul omului spre îndumnezeire nu prin ocolirea lumii, ci în legătură cu ea. În legătură cu lumea se desăvîrşeşte fiinţa omului, adunînd raţiunile lumii şi făcînd prin aceasta efectivă în sine însăşi raţiunea sa şi raţiunea lumii prin virtuţi, ca, depăşind în felul acesta raţiunea sa şi raţiunile lumii, să devină totodată oglinda cît mai curată a Raţiunii şi bunătăţii divine din care iradiază acelea. Este o nouă afirmare pozitivă a lumii şi a vieţii în ea, împotriva origenismului.

Sfîntul Maxim a redus, transformat şi utilizat într-un mod propriu tabela categoriilor lui Aristotel. Dacă Aristotel cunoştea zece categorii : substanţă, calitate, cantitate, relaţie, loc, timp, poziţie, posesie, acţiune şi pasivitate, sfîntul Maxim enumeră cinci, dintre care unele sînt identice cu ale lui Aristotel, altele, deosebite. Identice sînt : substanţa, poziţia şi (cu nume deosebit) mişcarea (la Aristotel : acţiunea). Relaţia a devenit la sfîntul Maxim sinteză. Diferenţa, care e proprie sfîntului Maxim, e la Aristotel expresia generală a deosebirii categoriilor. Locul e implicat, la sfîntul Maxim, în poziţie ; timpul, în mişcare ; cantitatea, în fiinţă ; calitatea, în diferenţă ; posesia, în relaţie. Dar ce e cu totul nou la sfîntul Maxim e folosirea practică a categoriilor ca obiecte ale contemplării şi modele ale urcuşului spiritual al omului spre Dumnezeu. În afară de aceea, el a voit să vadă în creaţie, ca aspecte fundamentale, cele care au o bază şi în Dumnezeu.

156. O exemplificare a copleşirii trăsăturilor naturale prin cele dumnezeieşti ne-o oferă Melchisedec. A se observa în ce context cosmic plasează sfîntul Maxim urcuşul spre Dumnezeu al personajelor biblice şi al sfinţilor, reliefînd din nou convergenţa revelaţiei naturale cu cea biblică.

Melchisedec s-a făcut prin deprinderea în bine (prin virtute), deci prin voinţa statornică, după har, ceea ce e Dătătorul harului după fire. Deprinderea indică două sensuri : a) e ceea ce se distinge prin efort repetat ; b) e ceea ce, prin urmare,

put al zilelor, nici sfîrşit al vieţii» mărturisesc cunoştinţa care circumscrie timpul şi veacul, şi contemplaţia ce depăşeşte existenţa a toată fiinţa materială şi nematerială [157]. Apoi : «făcut fiind asemenea Fiului lui Dumnezeu el rămîne preot pururea» poate arată că el e în stare să-şi păzească pînă la sfîrşit ochiul mintal deschis, prin deprinderea neschimbată a virtuţii atotasemănătoare lui Dumnezeu, a privirii dumnezeieşti spre Dumnezeu [158]. Căci virtutea obişnuieşte să lupte cu firea, iar contemplaţia cea adevărată, cu timpul şi cu veacul. Pentru că cea dintîi vrea să rămînă nerobită şi nestăpînită de celelalte cîte se socotesc că sînt după Dumnezeu, ca una ce numai pe Dumnezeu Îl ştie născător ; iar cea de a doua, necircumscrisă, nezăbovind în nici una din cele ce au început şi sfîrşit, ca una ce dă chip în sine lui Dumnezeu care hotărniceşte tot începutul şi sfîrşitul şi atrage la Sine într-un extaz negrăit toată înţelegerea celor ce înţeleg [159]. În acestea se arată asemănarea dumnezeiască, adică în cunoştinţă şi virtute. Şi prin aceasta e păzită în cei vrednici iubirea

---

e ca o a doua fire, dar o a doua fire dobîndită prin voinţă statornică. Ea e o aptitudine statornică, din care răsar gîndurile şi faptele ca din fire. Nu e o stare trecătoare. Dar aceasta e virtutea. În aceasta omul poate urca pînă la îndumnezeire. Dar aceasta nu e după fire, ci după deprindere, sau după o a doua fire cîştigată prin deprindere. Însă întrucît virtutea sau deprinderea în bine nu e decît deprinderea în a trăi tot mai mult cu Dumnezeu, îndumnezeirea nu e decît calitatea statornicită a firii de a fi mai presus de fire, de a fi un mediu subţire şi transparent al puterii dumnezeieşti. Propriu-zis prin aceasta a devenit firea noastră în mod actual ceea ce e chemată să devină : mediu transparent al puterilor dumnezeieşti. Deprinderea în această calitate nu e decît starea actualizată a firii noastre. Astfel virtutea şi harul se includ reciproc. Căci virtutea e depăşirea de sine şi comuniunea cu Dumnezeu şi cu semenii.

157. Melchisedec n-avea început al zilelor şi sfîrşit al vieţii în sensul că cunoştinţa lui se întindea peste timpul şi eonul lumii, iar contemplaţia lui depăşea existenţa a toată fiinţa materială şi nematerială. Era ridicat prin contemplaţie peste ele, iar prin aceasta însuşi spiritul biruise sfîrşitul şi se întinsese înainte de începutul existenţei lui pămînteşti. Se întindea peste timp şi veac, dar nu desfiinţa faptul de a fi început să existe.

158. Preot este cel ce are ochiul minţii deschis spre Dumnezeu ca să slujească Lui. Melchisedec rămîne preot pururea, după asemănarea Fiului celui întrupat al lui Dumnezeu. Căci aşa cum Acesta Îşi are ochiul minţii pururea deschis spre Tatăl, slujindu-I Lui prin opera de mîntuire şi de îndumnezeire a creaţiei, aşa şi Melchisedec are ochipul pururea deschis spre Dumnezeu, prin faptul că este unit cu Fiul cel întrupat şi a devenit asemenea Acestuia. El are ochiul minţii pururea deschis spre Dumnezeu şi-I slujeşte Lui prin deprinderea neschimbată a virtuţii atotasemănătoare lui Dumnezeu, dacă virtutea însăşi este deprinderea întinderii continuu spre Dumnezeu, a depăşirii de sine, a uitării de sine. Virtutea e susţinută de ochiul deschis al minţii spre Dumnezeu şi îl menţine pe acesta deschis pe măsură ce ea devine mai fermă. Vederea spirituală şi buna făptuire se hrănesc una din alta. Deprinderea neclintită a virtuţii e cea care ţine necontenit deschis ochiul minţii, ochiul cugetării la Dumnezeu. În aceasta se exprimă rostul cognitiv al virtuţii. Cine se face asemenea lui Dumnezeu prin virtute are pe Dumnezeu în el şi e asemenea Lui şi de aceea cunoaşte pe Dumnezeu prin trăire.

159. Virtutea realizează firea, dar întrucît o ridică mai presus de fire, în Dumnezeu.

Virtutea ţine ochiul minţii deschis spre Dumnezeu pentru că ea luptă cu toate cele ce sînt după Dumnezeu, nevoind să se lase robită de ele întrucît numai pe El Îl ştie prin experinţă născător şi proniator al ei. Aceasta nu înseamnă că nu se manifestă şi în fapte de iubire faţă de ele, dar iubirea aceasta nu vrea să fie stă-

neclintită de Dumnezeu singur. Iar prin aceasta li se dă în chip demn de Dumnezeu vrednicia înfierii care le dăruiește puterea de a interveni necontenit la Dumnezeu și de a sta în fața Lui, procurînd celui ce intervine asemănarea dumnezeiască chiar cu scopul obținerii îndurării Lui [160].

De aceea, pe drept cuvînt socotesc că nu prin timp și fire, sub care petrecea natural marele Melchisedec, dar pe care, prin viață și rațiune le depășise și părăsise cu totul, trebuie să se spună : «Cuvîntul lui Dumnezeu l-a îndreptat pe el», ci din acelea și prin acelea prin care el s-a prefăcut cu voința, adică din virtute și cunoștință [161]. Căci nu e drept ca — celor a căror voință a combătut vitejește prin virtuți legea greu de învins a firii și a căror mișcare a minții a zburat prin cunoștință în chip neprihănit mai presus de timp și veac — să li se atribuie ca trăsătură însușirea celor părăsite, ci mai degrabă măreția celor primite, singurele din care și în care sînt și se cunosc. Fiindcă și noi, privind în chip natural la cele văzute, cunoaștem și numim corpurile din culori, de pildă aerul luminat, lumină, orice materie aprinsă de foc, foc, și corpul înălbit, alb, și cîte altele de felul acesta [162]. Deci — dacă dumnezeiescul Melchisedec a preferat prin voință virtutea, firii și tuturor celor ce țin de ea, alegînd

pînită de ele, ci numai de Dumnezeu, Cel atotliber și dătător de libertate. Iar contemplația ține ochiul minții deschis spre Dumnezeu, pentru că luptă să nu se lase circumscrisă de timpul parțial sau total al lumii, nelăsîndu-se închisă în cele ce au început și sfîrșit. Căci cel ce contemplă se întinde peste cele hotărnicite și ca atare unindu-se cu Dumnezeu ia în sine chipul lui Dumnezeu cel nehotărnicit de vreun început sau sfîrșit. Datorită acestui fapt el atrage spre sine toată înțelegerea, ridicînd-o din cele hotărnicite printr-un extaz negrăit la această treaptă culminantă a intuirii lui Dumnezeu și a unirii cu El, care este contemplația.

160. Asemănarea cu Dumnezeu nu e decît calitatea dată sufletului de cunoștință și de virtute. Pe de altă parte asemănarea sau cunoștința și virtutea reprezintă însăși iubirea de Dumnezeu și sînt obținute în comuniune cu El. Poate sînt numiri diferite ale aceleiași uniri afectuoase a sufletului cu Dumnezeu. Cel ce o are pe aceasta are de la Dumnezeu și vrednicia înfierii și, ca urmare, și puterea de a interveni la El și de a sta cu efect în fața Lui, putere proprie preotului. Numai asemănarea cu Dumnezeu face ca intervenția celui ce o are să fie efectivă, să obțină îndurarea Lui.

161. Orice sfînt cît trăiește pe pămînt rămîne, pe de o parte, sub timp și în fire, adică într-o existență naturală. Pe de altă parte, prin viață și rațiune, sau prin virtute și cunoștință, sau prin voință, el a depășit timpul și firea. Căci în ele este activă și puterea lui Dumnezeu. Astfel, sfîntul viețuiește în două planuri : cel al naturii și cel mai presus de natură. Mai bine zis planul naturii este transfigurat prin virtute și cunoștință din partea lui Dumnezeu, dar nu suprimat. Sfîntul Maxim dă aici niște precizări ale stării de îndumnezeire. Timpul se umple de Dumnezeu, deci de eternitate ; în fire intră ceea ce este mai presus de fire.

162. În aceste rînduri sfîntul Maxim stăruie asupra transfigurării întregii naturi a sfinților prin virtute și cunoștință și prin puterea dumnezeiască manifestată în ele. Petrecerea «naturală» în timp și în trebuințele naturii e penetrată și ea de duhul dumnezeiesc lucrător prin voința și gîndirea orientate spre Dumnezeu. Ei se cunosc acum prin cele ce au primit, nu prin cele ce, deși persistă, sînt biruite sau copleșite. Ca să folosim o asemănare : într-o mamă totul e biruit de sentimentul matern și de aceea acest sentiment o caracterizează sau o definește. Cînd starea copilului cere angajarea ei imediată, orice simț al voluptății de femeie e copleșit de sentimentul curat al mamei. Se pare că există în om o energie generală a sensibilității, repartizată pe simțuri și pe sentimente, dar capabilă să se activeze în

prea frumos vrednicia noastră, şi a depăşit întreg timpul şi veacul prin cunoştinţă, lăsînd cu o înţelegere superioară prin contemplaţie în urma sa toate cîte sînt după Dumnezeu, nezăbovind în nici unul din lucrurile în care se observă sfîrşitul; dacă s-a născut în Duh între fiinţele dumnezeieşti şi fără de început şi nemuritoare ale lui Dumnezeu prin raţiune după har şi poartă în sine nevătămată şi adevărată asemănarea lui Dumnezeu care l-a născut (deoarece toată naşterea obişnuieşte să facă la fel cu născătorul pe cel născut: «Căci ceea ce e născut din trup, zice, trup este, iar ceea ce e născut din duh, duh este») — pe drept cuvînt nu s-a mai numit din însuşirile naturale şi temporale, între care se cuprinde tată şi mamă şi neam, început şi sfîrşit al zilelor, pe care le-a lepădat cu totul de la sine, ci din trăsăturile dumnezeieşti şi fericite, prin care şi-a schimbat chipul şi la care nu ajunge nici timp, nici fire, nici raţiune, nici minte, nici nimic altceva din cele ce sînt, ca să vorbim pe scurt [163]. Deci ma-

---

sentimente mai curate sau mai puţin curate, sau să se concentreze întreagă într-un sentiment unic care le copleşeşte pe celelalte. Datorită acestui fapt, subiectul uman poate să se concentreze întreg în simţirea prezenţei divine, în care caz, deşi va satisface trebuinţele firii pentru a se conserva, apetiturile acestora nu vor avea puterea de a-l robi, ci le va copleşi prin simţirea prezenţei spirituale şi curate a lui Dumnezeu.

163. Fiinţele dumnezeieşti fără început şi nemuritoare între care se naşte Melchisedec în Duh prin raţiune, după har, nu sînt prin natură fără început şi nemuritoare, ci s-au născut în ele ca atare în Duh, ca şi el. Dacă prin natură nu Se naşte din Dumnezeu decît un singur Fiu, prin har se nasc numeroase subiecte, care au existat ca creaturi înainte de a se naşte sau de a deveni dumnezei după har. Şi pentru că au existat înainte, au şi ele o contribuţie la naşterea lor în Duh, ca dumnezei după har: ele contribuie la aceasta prin raţiunea sau prin cunoştinţa şi prin voinţa lor. Ele au contribuit la biruirea începutului şi sfîrşitului temporal prin Duh, întrucît s-au ridicat prin raţiunea lor gînditoare de la lucrurile care încep şi sfîrşesc la cele fără început şi sfîrşit. Iar prin voinţa de a face voia lui Dumnezeu, devenită deprindere virtuoasă în care totdeauna e o plăcere superioară, au biruit plăcerea apetiturilor firii nemaifiind sclavele lor, deşi satisfac din motive obiective trebuinţele firii. Firii lor întinse peste ea însăşi, prin cunoştinţă şi virtute, sau prin cunoştinţă şi voinţă, i-a venit în întîmpinare harul penetrînd-o şi susţinînd-o în această depăşire de sine prin intensificarea unei simţiri superioare în ea. Depăşirea firii sau îndumnezeirea ei este o operă a lui Dumnezeu, dar nu fără contribuţia ei. În aceasta se arată participarea pozitivă ce o acordă sfîntul Maxim vieţuirii noastre pămînteşti. Starea de îndumnezeire rămîne ea însăşi o unire paradoxală a contrariilor, ca şi drumul spre ea. Firea creată persistă ca suport al îndumnezeirii, ca «obiect» sau mai de grabă ca subiect îndumnezeit şi purtător de îndumnezeire prin nivelul de cunoaştere şi de virtute la care a ajuns. Simţirea plăcerii unor realităţi superioare e şi o simţire a ei, deşi se află în ea şi forţa divină sau frumuseţea divină exercitată asupra ei, care produce o atracţie superioară care le copleşeşte pe cele inferioare.

Astfel firea rămîne, dar se află în acelaşi timp deasupra ei. Ea trăieşte cele ce sînt mai presus de ea. Omul zboară prin aripile ce i s-au adăugat peste sine. Dar aripile acestea le poartă el însuşi şi el face experienţa zborului care e deosebită de experienţa lui obişnuită în viaţa pămîntească. Omul a ajuns la «adevărata asemănare cu Dumnezeu», adică la actualizarea supremelor sale potenţe, dar în acelaşi timp şi-a depăşit «chipul» în asemănare, trăind în Duh dincolo de timp. Această trăire e de asemenea în Duh, dar această trăire supranaturală în Duh e o trăire experiată în Duh în toată făptura, fără ca obiectiv să însemne ridicarea trupului din

rele Melchisedec a fost descris ca «fără tată, fără mamă, fără neam, neavînd nici început al zilelor, nici sfîrşit al vieţii», precum a lămurit cuvîntul adevărat despre el al bărbaţilor purtători de Dumnezeu, nu din pricina firii celei create şi a celor din nimic, după care a început şi a sfîrşit de a fi, ci din pricina harului dumnezeiesc şi necreat care există pururea mai presus de toată firea şi tot timpul, din pururea existentul Dumnezeu, har după care se cunoaşte ca fiind născut întreg cu totul prin alegerea voii Sale [164]. Şi ne-a fost păstrat de Scriptură ca fiind singur de felul acesta, ca cel ce s-a ridicat poate primul prin virtute mai presus de materie şi formă, care poate sînt arătate prin cuvintele : «Fără tată şi fără mamă şi fără neam» ; şi ca cel ce a trecut prin cunoştinţă peste toate cele de sub vreme şi veac, a căror existenţă a început în timp prin facere (care nu neagă începutul în oarecare timp), şi nu s-a abătut deloc de la drumul dumnezeiesc cel inteligibil, ceea ce înseamnă poate că «n-are început al zilelor şi nici sfîrşit al vieţii» [165]. În sfîrşit, ca cel ce a pătruns cu mintea în Dumnezeu însuşi, desfăcut de toate, în chip ascuns, tăcut şi, pe scurt, necunoscut, după negarea tuturor, e imprimat şi transformat întreg de calităţile lui Dumnezeu întreg [166]. Aceasta se arată poate prin cuvintele :

posibilitatea morţii. În acelaşi timp ea e o arvună a nemuririi viitoare cu trupul. Ca să rămînem la comparaţia cu omul care zboară : el şi-a actualizat o potenţă a sa prin destoinicia de a-şi adăuga aripi ; dar el a ieşit prin aceasta din conduita sa obişnuită, sau din ceea ce poate el numai prin natura sa ; el zboară întrucît a adăugat ceva naturii sale, desigur în baza posibilităţii de a-şi adăuga şi de a purta ceea ce şi-a adăugat. Dar nu singur el şi-a adăugat aripile, ci ele i-au fost adăugate şi de Dumnezeu. Căci zborul e viaţa în comuniune cu Dumnezeu.

164. Este aici afirmat, cu mult înainte de Palama, caracterul necreat al harului. Subiectul uman îndumnezeit se caracterizează numai din harul prezent în el. Căci s-a născut întreg din Dumnezeu, dar nu după natură, ci după har şi după libera lui alegere şi stăruinţă. Înainte de a fi dobîndit noul său mod de existenţă prin voinţă şi prin har, a existat natura lui creată. De aceea nu s-a născut după natură, ci după dorinţă şi după har. De aceea în calitatea aceasta nouă n-are tată şi mamă după natură.

165. «Fără tată şi fără mamă» mai poate însemna şi că Melchisedec s-a ridicat mai presus de materie şi formă, căci forma era considerată în filosofia greacă veche (la Aristotel) şi ca un principiu care dă materiei formă şi prin aceasta aduce la existenţă o nouă individuaţiune. Deci sfîntul s-a născut ca făptură nouă altfel decît prin această lege a naturii, în care se întîlnesc doi factori. El s-a născut prin virtute, care reprezintă ridicarea peste această lege. Dar în general existenţa naturală se produce printr-o întîlnire în timp între materia consistentă şi forma gîndită şi se desface după un timp, materia scăpînd de sub forma care a organizat-o. Sfîntul însă nu s-a născut ca atare prin această întîlnire în trup între materie şi formă şi nu va înceta să fie sfînt printr-o despărţire a materiei şi a formei. Ridicarea mai presus de materie şi formă mai poate însemna însă şi ridicarea peste orice opoziţie a trupului faţă de sufletul umplut de har.

Sfinţenia nu are un început temporal, ci vine din veşnicie în cel ce se împărtăşeşte de ea ; şi nu are sfîrşit pentru că sfîntul nu mai iese din ea.

166. Experienţa ieşirii din timp şi fire o trăieşte sfîntul însă în grad culminant ca unul a cărui minte a uitat de toate, pătrunzînd fără idei, fără cuvinte, în chip neştiut şi neînţeles în Dumnezeu, Cel mai presus de toate cele cunoscute şi explicabile. Iar starea aceasta nu e numai o stare a minţii, ci e o stare a întregii sale fiinţe, pentru că întreagă a primit însuşirile lui Dumnezeu întreg, care au co-

«Făcut asemenea Fiului lui Dumnezeu, rămîne preot în veac». Căci orice sfînt care a început să aibă un bine prin excelenţă, după acest bine e declarat şi chip (τύπος) al lui Dumnezeu care l-a dat. În sensul acesta, şi acest mare Melchisedec, pentru virtutea dumnezeiască întipărită în el, s-a învrednicit să fie chip (τύπος) al lui Hristos Dumnezeu şi al tainelor Lui negrăite. Căci spre El se adună toţi sfinţii ca spre un arhetip şi cauză a binelui ce se arată în fiecare din ei, dar mai ales acesta, ca cel ce poartă în sine, mai mult ca toţi ceilalţi, semnele lui Hristos [167].

30. *Referirea la Domnul a celor spuse despre Melchisedec.*

Căci singur Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos este prin fire şi în adevăr fără tată şi fără mamă şi fără neam şi n-are nici început al zilelor, nici sfîrşit al vieţii. Fără mamă, pentru caracterul nematerial, netrupesc al naşterii Lui dinainte de veci de sus din Tatăl. Fără tată, după naşterea de jos, temporală, din mamă şi în trup, care nu s-a produs datorită zămislirii prin sămînţă. Fără neam, întrucît modul ambelor Lui naşteri e tuturor cu totul inaccesibil şi necuprins. Şi n-are nici început al zilelor, nici sfîrşit al vieţii, fiind fără început, fără sfîrşit şi cu totul nemărginit, ca Cel ce e prin fire Dumnezeu [168]. Şi rămîne preot în veac, ca unul ce nu încetează de a exista, prin o moarte care pune sfîrşit păcatului sau firii, fiindcă e Dumnezeu şi dătătorul a toată viaţa cea după fire şi virtute [169].

---

pleşit însuşirile ei, aşa cum fierul încălzit în foc a primit însuşirile focului, care le-au copleşit pe ale sale. S-a produs o transformare a firii create prin această schimbare de calităţi, mai bine-zis prin copleşirea calităţilor sale de către calităţile dumnezeieşti (calificatus et transcalificatus) a căpătat o calitate bună, curată, prin efortul uman şi prin energia divină. Omul însuşi trece peste raţiuni, în apofatic, căci nici Dumnezeu nu Se află limitat în raţiuni, ca la Origen.

167. Calităţile acestea noi sînt calităţile binelui prin excelenţă, care sînt la rîndul lor calităţile lui Dumnezeu. De aceea, sfîntul a devenit o formă, o întipărire văzută (τύπος) a lui Dumnezeu cel nevăzut şi o icoană a lui Hristos, Care, ca Dumnezeu şi Om, a dat în umanitatea Sa prima şi suprema formă văzută a calităţilor lui Dumnezeu, fiindcă este ca om arhetipul binelui devenit vizibil şi ca Dumnezeu, cauza lui. De aceea, toţi sfinţii sînt icoanele lui Hristos, Care e arhetipul şi cauza binelui ce se manifestă în toţi.

168. Hristos e arhetipul şi cauza tuturor celor ce se fac icoane ale Lui, ridicîndu-Se peste timp şi fire, pentru că este prin fire, nu prin voinţă şi prin har, deasupra timpului. El e într-adevăr fără mamă şi fără început prin naşterea cea nematerială din veci din Tatăl şi fără tată, după naşterea cea de jos, fără de sămînţă. Unul şi Acelaşi e fără tată şi fără mamă. Una din cele două naşteri ale Aceluiaşi e fără mamă şi alta fără tată. Nici una nu e pătată. Naşterea prin mamă nu aduce un subiect temporal pe lume, ci pe Cel născut dinainte de veci.

169. Hristos rămîne preot în veac, pentru că nu încetează de a exista prin moartea menită să pună capăt păcatului şi firii, sau firii din pricina păcatului, ci El foloseşte moartea spre înviere. Căci fiind Dumnezeu e Însuşi Dăruitorul vieţii celei după fire şi al celei după virtute. Oamenii recîştigă prin virtute o viaţă superioară firii, dar o recîştigă de la Dumnezeu, o recîştigă prin har şi o recîştigă deplin după ce o pierd pe cea prin fire, în care prin păcat a intrat moartea.

Hristos are viaţa în Sine, deci etern, atît după fire cît şi după virtute, şi dăruieşte tuturor viaţa după fire prin naşterea naturală şi viaţa cea după har prin vir-

Dar nu socoti că e lipsit cineva de acest har, cînd auzi că numai despre marele Melchisedec a spus Scriptura că îl are. Căci tuturor le-a sădit Dumnezeu în chip natural puterea spre mîntuire, ca fiecare să poată, dacă vrea, să se împărtășească de harul dumnezeiesc și dacă vrea, să nu fie împiedicat să devină Melchisedec și Avraam și Moise și, simplu, să transfere pe toți sfinții în sine, fără să le schimbe numele și locurile, ci imitîndu-le modurile și viețuirea [170].

31. *Alt înțeles duhovnicesc al lui Melchisedec.*

Deci tot cel ce și-a «mortificat mădularele de pe pămînt» (Col., 3, 5) și și-a «stins tot cugetul trupesc» (Rom., 8, 3) și s-a scuturat cu totul de afecțiunea față de trup, prin care iubirea datorată de noi numai lui Dumnezeu se împarte, și și-a tăgăduit toate semnele trupului și ale lumii, pentru harul dumnezeiesc, încît să poată spune cu fericitul Pavel «Cine ne va despărți pe noi de dragostea lui Hristos?» și celelalte (Rom., 8, 35), acela s-a făcut ca marele Melchisedec, fără tată și fără mamă și fără neam, nemaiavînd cum să fie ținut sub trup și fire, pentru legătura ce-a cîștigat-o cu Duhul [171].

---

tutea lor, care pe de o parte e produsul efortului lor, pe de alta, al harului. Desigur Hristos a acceptat și El, odată cu firea omenească, moartea; dar a acceptat-o voluntar, căci voluntar a luat firea noastră cea muritoare. El însă nu putea rămîne în moarte, atît pentru că El era și cauza vieții după fire, cît și a vieții conforme virtuții. Propriu-zis la El viața conformă virtuții e o viață după fire a omului, dar datorită unirii firii omenești cu cea dumnezeiască. El biruiește moartea intrată prin păcat în firea naturală, acceptată de El voluntar. La El moartea nu a devenit involuntară, cum a devenit la om, după ce a ales prin voie păcatul. Deci nu a devenit imposibil de biruit prin voință. În Hristos moartea a putut fi învinsă prin voia Sa care n-a ales păcatul, dar și prin voia divină conformă firii Lui divine. În El moartea a putut fi învinsă prin amîndouă voile, adică prin convergența voii umane cu cea divină, sau prin virtutea firii umane și prin firea divină.

170. Dumnezeu a sădit în chip natural în fiecare om puterea spre mîntuire, nu în sensul că se poate mîntui prin sine, ci în sensul că o dorește și se poate împărtăși de ea prin har, devenind virtuos; în sensul că poate sta în relație cu Dumnezeu. Ba chiar e făcut fiecare pentru această relație. În el e posibil un cuget al trupului, ca moarte și descompunere pentru trup și pentru spirit. Dar și «cugetul duhului», sau cugetarea cu plăcere la cele ale duhului care produce o bucurie și în mădularele trupului, copleșind senzațiile lui inferioare, «o viață de pace». Deci «cugetarea la cele ale vieții duhovnicești» nu e o uscăciune și o monotonie, ci o bucurie spirituală plină de armonie, nu o plăcere care aduce desfrînare, regrete, tristețe sau plictiseală în ființa noastră. Această viață a duhului care copleșește plăcerile inferioare, producînd o bucurie multiplă și mereu nouă, este iubirea curată față de Hristos și de semenii noștri în Hristos. Cel ce trăiește în această iubire a devenit fără tată și fără mamă, nemaifiind stăpînit de trup și de fire. În firea omului e sădită trebuința și capacitatea comunicării cu Dumnezeu, cum e sădită în firea ochiului capacitatea să vadă lumina deosebită de el. Dacă înțelegem prin natura umană o natură închisă în ea însăși, ea nu se poate mîntui. Dar nu acesta e sensul naturii umane. O astfel de natură e bolnavă, atrofiată.

171. «Mădularele cele de pe pămînt» nu sînt propriu-zis mădularele trupului, ci senzațiile rele ce se pot manifesta prin ele. Acestea sînt, după sfîntul apostol Pavel: curvia, necurăția, pofta cea rea, lăcomia care este idololatrie (Col., 3, 5). Deci nu

32. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Neavînd nici început, nici sfîrşit al vieţii».*

Iar dacă, pe lîngă acestea, s-a tăgăduit şi pe sine însuşi, «pierzîndu-şi sufletul său pentru Mine, îl va afla pe el» (Lc., 9, 24). Adică dacă a părăsit viaţa de aici cu voile ei, pentru cea mai bună, a dobîndit numai pe Cuvîntul cel viu şi lucrător al lui Dumnezeu, Care «străbate prin virtute şi cunoştinţă pînă la despărţitura sufletului şi a duhului» (Evr., 4, 12), nemaiavînd nimic nepărtaş de prezenţa Lui. În acest caz s-a făcut fără început şi fără sfîrşit (Evr., 7, 3), nemaiavînd în sine viaţa mişcătoare vremelnică, ce are început şi sfîrşit şi e tulburată de multe patimi, ci numai pe cea dumnezeiască şi veşnică a Cuvîntului sălăşluit în sine care nu-şi are sfîrşitul în nici o moarte [172].

33. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Rămîne preot în veac».*

Iar dacă ştie prin atenţie multă să şi vegheze asupra darului său, îngrijind prin făptuire şi contemplaţie de bunurile mai presus de fire şi timp, a devenit şi preot perpetuu şi veşnic, bucurîndu-se mintal de convorbirea cu Dumnezeu [173]. Şi deoarece imită prin neschimbarea voinţei în bine pe Cel după fire neschimbat, nu e împiedicat în chip iudaic de moartea cea din păcat să rămînă în veci preot şi să aducă jertfă de laudă şi de mărturisire, slăvind pe Dumnezeu ca Făcător al tuturor şi mulţumindu-I cu recunoştinţă ca Proniatorului şi Judecătorului drept al tuturor în altarul dumnezeiesc al cugetării [174]. Din acest altar nu au putere să mănînce cei ce slujesc cortului (Evr., 13, 10). Căci nu se pot împărtăşi de pîinile

---

se cere o suprimare de mădulare, ci punerea în stare de nemişcare a senzaţiilor de plăcere manifestate prin ele, o copleşire a lor prin simţiri superioare, o transcalificare a lor. Iar «cugetul trupului» (Rom., 8, 6) este acelaşi lucru : o cugetare la cele ale trupului, care nu e lipsită de o voluptate inferioară.

172. Cuvîntul sau Raţiunea lui Dumnezeu străbate în toată fiinţa omului prin virtute şi cunoştinţă, rodindu-le pe acestea. E o străbatere ce se face în timp, nu într-un moment. Cuvîntul lui Dumnezeu stăruind în om, în conştiinţa lui, străbate raţiunea lui, care se conformează cu raţiunea lui Dumnezeu. Din conştiinţă ea organizează, raţionalizează mişcările trupeşti ale omului, apoi luminează înţelegerea lui, străbătînd pînă la urmă tot omul. Cele două raţiuni sînt intim legate, dar rămîn două, cea umană urmînd celei divine, cum cuvîntul lui Dumnezeu leagă de Sine, ca răspuns, cuvîntul nostru, fără să-l anuleze, într-o unire dialogică.

173. Preotul e definit aci ca cel ce se află în convorbire cu Dumnezeu, prin minte. Dacă prin făptuirea devenită virtute şi prin contemplaţie omul a ajuns la convorbirea cu Dumnezeu, adică la starea de preot, această stare o poate păstra perpetuu, avînd grijă prin atenţie să rămînă în virtute şi contemplaţie. Iar prin acestea el poartă grijă de bunurile mai presus de fire şi de timp. Convorbirea prin gîndire şi fapte e modul unirii noastre răspunzătoare cu Dumnezeu. E slujirea noastră preoţească, jertfa noastră cuvîntătoare.

174. Viaţa de virtute înseamnă, pe treptele ei culminante, o neschimbare în bine prin voinţă, din puterea şi după asemănarea lui Dumnezeu cel neschimbat în bine prin fire. Cel ajuns la treapta aceasta nu mai e întrerupt în neschimbarea lui de moartea prin păcat sau prin căderea din bine. Preoţia lui e perpetuă, fiind în con-

tainice ale cunoştinţei dumnezeieşti şi de paharul de viaţă făcător al înţelepciunii cei ce se conformează numai literei şi se îndestulează, în vremea mîntuirii, de jertfele patimilor neraţionale. Ele vestesc, ce e drept, moartea lui Iisus, prin oprirea de la păcat, dar învierea Lui, pentru care a primit moartea, nu o mărturisesc prin contemplaţia minţii, luminată întru dreptatea faptelor bune. Căci ei sînt gata să se mortifice trupeşte, dar nu încep deloc să se facă vii în Duh, stînd încă în picioare cortul lor, deoarece încă nu li s-a arătat calea sfinţilor prin raţiune şi cunoştinţă, care este Cuvîntul (Raţiunea) lui Dumnezeu care a zis : «Eu sînt calea». Şi nu au dorit să treacă prin contemplaţie de la cunoaşterea Domnului prin făptuire ca Cuvînt (Raţiune) devenit trup, la slava Lui ca a Unuia născut din Tatăl, slava plină de har şi adevăr [175].

34. *Înţelesul duhovnicesc al lui Avraam.*

Tot aşa devine un alt Avraam duhovnicesc, ieşind din pămîntul, rudenia şi casa tatălui şi venind în pămîntul arătat de Dumnezeu, cel ce s-a rupt de alipirea la trup, a ieşit afară din el prin despărţirea de patimi, a părăsit simţurile şi nu mai primeşte prin ele nici o amăgire a păcatului şi a lăsat în urmă toate cele sensibile din care îi vine sufletului prin simţuri înşelăciunea şi amăgirea. Acela a venit numai cu mintea, liberă de toată legătura materială, în pămîntul dumnezeiesc şi fericit al cunoştinţei şi, străbătîndu-l tainic în lung şi în lat, află în el pe Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos, moştenirea cea bună a celor ce se tem de El, a teologhisit despre El oamenilor, vorbind despre o lungime neînchipuită de cei drepţi, pe cît e cu putinţă, şi L-a slăvit pentru noi în lăţimea Lui,

vorbire neîncetată cu Dumnezeu, care constă într-o aducere a jertfei de laudă şi de mărturisire, adică într-o slăvire a lui Dumnezeu ca Făcător al tuturor şi într-o mulţumire înălţată Lui, ca Proniator şi Judecător al tuturor, sau ca Celui ce toate le conduce, menţinîndu-le şi dezvoltîndu-le în specificul lor, dar şi în unitatea armonioasă dintre ele. Dar această jertfă de laudă, de mărturisire şi de mulţumire o aduce acela tot în altarul minţii sau în locul cel mai spiritual şi mai înălţat spre Dumnezeu, al fiinţei noastre.

175. Mintea e altarul în care, pe de o parte, se aduc dialogic lui Dumnezeu jertfele de laudă şi de mulţumire, iar pe de alta, se mănîncă din acele jertfe. Din laudele şi mulţumirile aduse lui Dumnezeu se hrănesc spiritual şi sufletele celor ce le aduc. Ele sînt ca nişte pîini ale cunoştinţei de Dumnezeu puse înaintea lui Dumnezeu şi ca un pahar al înţelepciunii, pîini şi pahar care nu sînt numai produse ale omului, ci şi daruri ale lui Dumnezeu. Hrana aceasta e cu totul superioară mîncărurilor trupeşti (Evr., 3, 9—10). Dar de ea nu se pot împărtăşi cei ce slujesc încă literei. Ei jertfesc încă numai patimile neraţionale, oprindu-se de la păcat, aplicînd la ei numai moartea lui Iisus, dar nu au pătruns în viaţa lui Iisus de dincolo de moarte, sau la învierea prin contemplaţia luminată de dragoste şi de comuniune. Ei au rămas prin aceasta încă legaţi de trup, nu au trecut la viaţa în Duh. Căci nu li s-a deschis calea sfinţilor care îi conduce la viaţa în Duh, neavînd pe Cuvîntul cel înviat al lui Dumnezeu, sau Raţiunea şi cunoştinţa deplin descoperită a lui Dumnezeu, călăuză la cele de dincolo de viaţa în trup. Neridicîndu-se la contemplaţie nu cunosc pe Domnul decît ca Cuvînt sau ca Raţiune devenită trup prin făptuire, nu s-au ridicat la cunoaşterea slavei Lui.

arătată în providența Lui prea înțeleaptă care toate le îmbrățișează și în minunata și negrăita Lui iconomie (întrupare) cea pentru noi. Căci unul ca acesta a devenit părtaș de modurile prin care a fost învățat să cinstească pe Domnul prin făptuire și contemplație, moduri prin care se întărește în chip ferm iubirea și asemănarea cu Dumnezeu.

Și vorbind pe scurt despre acestea, cel ce a biruit cu făptuirea trupul și simțirea și lumea care pricinuiesc desfacerea alipirii minții de cele inteligibile, și s-a apropiat în mod cunoscător numai cu mintea de Dumnezeu, unul ca acesta este un alt Avraam, arătînd că are, printr-un har egal, aceeași pecete a virtuții și cunoștinței ca și patriarhul [176].

35. *Înțelesul duhovnicesc al lui Moise.*

De asemenea se arată ca un alt Moise cel ce, în timpul împărăției patimilor, cînd stăpînește diavolul, adică Faraon cel inteligibil, cînd deci ceea ce-i mai rău domnește asupra a ceea ce-i mai bun și trupescul se răscoală împotriva duhovnicescului și tot gîndul binecredincios e omorît, se naște cu voința din Dumnezeu și e pus în coșul ascezei adevărate, prin care s-a întărit în afară, după trup, prin modurile făptuirii morale, iar în lăuntru, după suflet, prin înțelesurile dumnezeiești; cel ce rabdă apoi pînă la primirea legii contemplațiilor naturale să fie sub simțire, adică sub fiica lui Faraon cel inteligibil, dar prin rîvna sinceră a bunurilor dumnezeiești omoară cugetul egiptean al trupului și-l așează sub nisip, adică sub deprinderea neroditoare de rele, în care, chiar dacă se sea-

176. Avraam este un alt tip al celor ce își despart afecțiunea de trup și de cele pămîntești. Aceasta nu înseamnă suprimarea trupului, ci numai despărțirea de patimi; nu înseamnă nici suprimarea simțurilor, ci numai refuzul de a primi prin ele amăgirea păcatului, sau percepții încărcate de ceea ce atrage la păcat. Aceasta e o amăgire, pentru că o proiectăm noi prin simțuri peste chipurile lucrurilor, care în ele sînt curate. Noi proiectăm în lucruri plăceri care par consistente și durabile, pe care de fapt lucrurile nu ni le dau.

Cel ce și-a eliberat astfel mintea de afecțiunea față de pămîntul de jos poate intra în pămîntul inteligibil de sus, care e mai consistent decît cel de jos. Acest pămînt e Însuși Hristos, pămîntul pe care îl vor moșteni cei blînzi. El e consistent ca Dumnezeu, dar e consistent și ca natură umană îndumnezeită. El e de o lungime și de o lățime neînchipuită. Prin teologie și experiență duhovnicească cei vrednici de El încearcă să ne vestească lungimea Lui, fără să ajungă vreodată la capătul ei; și lățimea Lui cea vrednică de slavă care îmbrățișează prin pronie universul și se arată în negrăita Lui întrupare, prin care s-a întins de la cer la pămînt, unind natura divină cu cea umană.

Cel ce a intrat și umblă în acest «pămînt» s-a împărtășit de modul făptuirii și contemplației prin care a învățat să slăvească pe Dumnezeu, întărind prin ele iubirea de Dumnezeu și asemănarea cu El. Modul făptuirii ne arată că nu e vorba de o părăsire a pămîntului ca realitate creată, ci de transfigurarea lui prin faptele bune. E vorba de biruirea prin fapte a sensibilității voluptuoase a trupului față de lume, nu de suprimarea realității acestora. Căci această sensibilitate voluptuoasă desface mintea de afecțiunea față de Dumnezeu. Odată ce sufletul dobîndește afecțiunea față de cele spirituale, ea copleșește afecțiunea trupească față de cele pămîntești, sau o purifică pe aceasta. Dar aceasta e o stare de har dobîndită prin virtute și cunoștința celor spirituale.

mănă de duşman neghina răutăţii, nu răsare pentru sărăcia lăuntrică cu duhul care naşte şi păzeşte nepătimirea; cel ce după aceea, la porunca dumnezeiască, pune hotar mării amare şi cu adevărat sărate a păcatului, înfuriată de duhurile răutăţii şi mişcată de valurile succesive ale ispitelor, precum s-a scris «Cel ce a pus nisipul hotar mării», şi spune ei: «Pînă aci vei ajunge şi nu vei trece mai departe şi în tine se vor sfărîma valurile tale» (Ier., 5, 22; Iov, 28, 11); cel ce ca un păstor priceput conduce ca pe nişte oi — prin vieţuirea pustie de patimi, de materii şi de plăceri, apoi spre muntele cunoştinţei de Dumnezeu, Cel văzut pe înălţimea înţelegerii — gîndurile ce înclină încă spre pămînt şi caută plăcerea acestuia, pentru care obişnuieşte să lupte mînia, ca să ia în stăpînire şi să înăbuşe raţiunea; cel ce ocupîndu-se acolo în chip încordat cu contemplaţii adecvate duhovniceşti, după părăsirea relaţiei minţii cu cele sensibile (căci aceasta cred că înseamnă trecerea timpului de patruzeci de ani), se învredniceşte să devină prin înţelegere văzător şi auzitor al focului dumnezeiesc negrăit şi suprafiresc aflător în fiinţa lucrurilor ca într-un tufiş, adică al Cuvîntului dumnezeiesc, Care în timpurile mai de pe urmă a strălucit din rugul Sfintei Fecioare şi a petrecut cu noi prin trup [177]. Căci îşi apropie talpa cugetării goale şi cu totul liberă de încălţămintele moarte ale gîndurilor omeneşti, de această taină, întorcînd spre înţelegere puterea văzătoare a minţii ca pe o faţă, dar deschizînd numai prin credinţă puterea ascultătoare a sufletului, ca pe o ureche, spre primirea tainei. Şi de la aceasta primind puterea tare şi nebiruită împotriva puterilor rele,

177. Moise e un alt tip al omului credincios care săvîrşeşte urcuşul duhovnicesc. E celebră scrierea sfîntului Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise*, care-l descrie ca atare. Acesta se naşte întîi cu voinţa din Dumnezeu şi se închide în coşul ascezei, scăpînd de sub stăpînirea patimilor. Căci prin voinţa sa ascetică dobîndeşte modurile morale de vieţuire după trup şi înţelesurile dumnezeieşti sau curate ale lucrurilor în suflet. El trăieşte pînă la primirea legii contemplaţiilor naturale, adică a vederii prin lucruri dincolo de lucruri, sub regimul lucrării simţurilor ca sub fiica lui Faraon, dar omoară cugetul trupesc din sine, sau pofta de a se îndulci trupeşte din lucrurile percepute prin simţuri, ascunzînd acest cuget în nisipul deprinderii neroditoare de patimi, care are în sine sărăcia cu duhul sau lipsa de pretenţie de a fi ceva pe planul trupesc şi lumesc. Aceasta naşte şi păzeşte nepătimirea, iar prin nepătimire pune barieră valurilor succesive şi infernale ale ispitelor. După aceasta îşi conduce ca pe nişte oi gîndurile prin pustiul lipsit de imagini şi de plăceri, ca să le urce pe muntele cunoştinţei de Dumnezeu (Horeb), cu toate că ele înclină încă spre pămînt şi spre plăcerea acestuia, luînd în sprijin mînia care caută să pună stăpînire pe raţiune şi s-o înăbuşe. Petrecînd multă vreme pe înălţimea înţelegerii în contemplaţii duhovniceşti, după părăsirea relaţiei minţii cu cele sensibile, se învredniceşte să devină, prin înţelegere, văzător al focului şi auzitor al Cuvîntului dumnezeiesc aflător în fiinţa lucrurilor create (în tufiş), adică al Cuvîntului dumnezeiesc care ne grăieşte din lucruri, iar mai pe urmă va străluci din rugul Sfintei Fecioare.

Dumnezeu nu Se arată pentru noi decît prin fiinţa lucrurilor create, făcîndu-le transparente ca un foc ce arde în ele, fără să le consume, fapt care îşi atinge gradul culminant în arătarea lui Dumnezeu în trupul luat din Fecioara. Trupul Fecioarei şi trupul lui Hristos sînt suprema justificare a materiei ca mediu de arătare a lui Dumnezeu. Ele sînt o clară respingere a teoriei origeniste despre răul fiinţial al materiei.

desparte cu multă forță cele conforme firii, de cele contrare firii, cele sufletești, de cele trupești, cele inteligibile și imateriale, de cele materiale și sensibile, întrecînd mult puterea care încearcă să robească libertatea [178].

36. *Alt înțeles duhovnicesc despre același.*

Și ca să spun pe scurt, a devenit un Moise duhovnicesc cel ce nu suportă jugul păcatului și nu se îneacă pe sine în rîul tulbure al patimilor, prin pofta cea rea, și nu rabdă să fie hrănit de simțire ca izvor al plăcerilor, ci mai degrabă omoară cugetul trupului care tiranizează noblețea sufletului ; cel ce, ridicat după aceea deasupra tuturor celor stricăcioase, a fugit, ca de un alt Egipt, de lumea aceasta înșelătoare care supără mintea atotvăzătoare cu grijile trupești și, devenit al său însuși prin liniștire, a cunoscut, în chip negrăit, într-o meditație concentrată prin contemplarea destoinică a lucrurilor, iconomia înțeleaptă a proniei dumnezeiești care cîrmuiește dumnezeiește totul ; cel ce, pe urmă, prin teologia mistică pe care o primește în extaz negrăit numai mintea curată prin rugăciune, s-a întîlnit negrăit cu Dumnezeu în neștiință ca într-un întuneric și a primit în el pe dinăuntru, în minte, întipărirea dogmelor dreptei credințe, iar pe dinafară, ca tablele lui Moise, harurile virtuților, prin degetul lui Dumnezeu, adică prin Sfîntul Duh; sau, pentru a grăi cu Scriptura, cel ce a preferat să sufere cu poporul lui Dumnezeu, decît să se bucure de plăcerea vremelnică a păcatului și a socotit mai de preț ocara de la Hristos, decît comorile din Egipt, adică a ales de bunăvoie ostenelile pentru virtute în locul bogăției și slavei care sînt vremelnice și stricăcioase. Acesta a devenit un alt Moise duhovnicesc, care vorbește nu cu Faraon cel văzut, ci cu diavolul, tiranul nevăzut și omorîtorul sufletelor și începătorul răutății, și cu puterile rele din jurul lui, stînd în fața lui, în chip spiritual, cu toiagul ce-l poartă în mînă, adică cu puterea rațiunii din făptuire [179].

---

178. Noi punem, între înțelegerea noastră și Dumnezeu, multe gînduri omenești adunate în decursul timpului, gînduri lipsite de vibrație pentru taină (gînduri moarte). Nu luăm contact, prin sensibilitatea directă a ființei noastre, cu Dumnezeu pentru Care este făcută această ființă. Fața spirituală este puterea văzătoare a minții, căci așa cum fața trupului poartă ochii sau simțul văzului spre cele materiale, așa poartă mintea puterea văzătoare spre cele spirituale.

Dar dacă puterea văzătoare a minții vede cele spirituale asemenea ochiului, urechea ascultă și primește cu credință tainele comunicate de Dumnezeu, a Cărui prezență mintea o sesizează. Această vedere și auzire întăresc cel mai mult libertatea umană împotriva ispitelor inferioare, ele sînt criteriul sigur a ceea ce este bun și demn de preferat.

179. Revine continuu ordinea celor trei trepte ale desăvîrșirii : a) curățirea de patimi ; b) contemplarea rațiunilor din lucruri prin mintea atotstrăvăzătoare, care nu mai e silită, de griji și de plăceri, să se oprească la materialitatea lucrurilor ; și c) cunoașterea tainică sau apofatică a lui Dumnezeu, primită în mintea curățită prin rugăciune, adică prin concentrarea în Dumnezeu și părăsirea tuturor ideilor lucrurilor. În cursul acestei cunoașteri tainice sînt întipărite de degetul lui Dumnezeu, pe de o parte, în minte, dogmele credinței, pe de alta, în comportarea văzută a firii sale, vir-

37. Înțelesul celor următoare : *Cum poate imita cineva pe sfinții dinainte de lege și de după lege ;* și al întrebării: *Care e identitatea legii naturale și a celei scrise, dată fiind trecerea reciprocă a uneia în alta ?*

La fel, fiecare din noi, dacă vrea, poate să transfere în sine pe toți sfinții, modelîndu-se după fiecare duhovnicește, potrivit celor scrise în istorie despre ei ca tipuri. «Căci li s-au întîmplat acelora ca chipuri, spune dumnezeiescul Apostol, și au fost scrise spre făptuirea noastră, la care a ajuns sfîrșitul veacurilor» (I Cor. 10, 11). Se modelează după sfinții vechi, dinainte de lege, primind de la creațiunea lumii cu evlavie cunoștința despre Dumnezeu, iar de la pronie, care toate le cîrmuiește cu înțelepciune, învățîndu-se să dobîndească virtuțile, întocmai ca sfinții aceia dinainte de lege, care, imprimînd de mai înainte în ei, în duh, prin toate, în chip natural, legea scrisă mai tîrziu a binecredincioșiei și a virtuții, s-au făcut pildă cuvenită celor de sub lege. Căci zice : «Priviți la Avraam, tatăl vostru, și la Sarra care v-a născut pe voi» (Is. 51, 2). Iar după cei de sub lege se modelează ridicîndu-se prin porunci, cu o cugetare binecredincioasă, la cunoștința lui Dumnezeu Cel propovăduit în ele și înfrumusețîndu-se cu modurile cuvenite ale virtuților printr-o făptuire nobilă [180]. Astfel, învățînd că legea naturală este aceeași cu cea scrisă, cînd ea se diferențiază și concretizează înțelepțește prin simboluri în făptuire, și iarăși, cea scrisă, aceeași cu cea naturală, cînd devine prin rațiune și contempla-

---

tutea. Observăm deci aci că apofatismul nu e considerat o necunoaștere totală, ci poate fi redat într-o cunoaștere; iar de virtuți se spune că se întipăresc în această fază finală, nu în cea inițială, cum se spune în general în alte locuri. Aceasta înseamnă că progresul în virtute continuă și pe treapta cea mai înaltă. Cel ce s-a eliberat de preocuparea de cele trecătoare a devenit al său propriu, s-a descoperit pe sine, vede sinea sa tainică și indefinit de adîncă, a pus în funcție mintea sa atotstrăvăzătoare și prin sinea sau prin mintea sa străvăzătoare vede pronia lui Dumnezeu lucrînd în toate.

Aceluia îi devine străvezie și lucrarea contrară a satanei. Și-l lovește pe acela cu puterea rațiunii din făptuire. Rațiunea nu e simplă facultate a cunoașterii, ci are o putere de înfruntare și de combatere a diavolului și a puterilor lui rele. Ea respinge ispitele satanei prin judecata ei cea dreaptă. O face aceasta mai ales prin fermitatea ce i-o dă o fire consolidată în bine prin virtuți. Dacă chiar de la început rațiunea susține pe om în străduința spre bine, respingînd ispitele, cu atît mai mult o face aceasta după ce firea s-a consolidat în virtute. O consolidare în virtute înseamnă o consolidare în rațiune. Desigur rațiunea care susține pe om pe drumul virtuții e ea însăși sprijinită de degetul lui Dumnezeu sau de Duhul Sfînt, dacă virtuțile sînt săpate în om.

180. Au fost sfinți și înainte de a se da legea scrisă. Aceia au devenit sfinți, primind de la creațiune cunoștința despre Dumnezeu, întrucît înțelegeau că lumea nu s-a putut ivi de la sine, iar de la pronia divină, care toate le cîrmuiește cu înțelepciune ținîndu-le și conducîndu-le în armonie, au învățat să dobîndească virtuțile, prin care recunoșteau tuturor ce li se cuvine și contribuiau la menținerea și dezvoltarea tuturor. Prin aceasta ei înscriau în ei legea scrisă a binecredincioșiei și virtuții înainte ca aceasta să fi fost dată. Tot cel ce face la fel imită pe sfinții dinainte de lege, de exemplu, pe Avraam. Sfinții de sub lege au dobîndit aceeași cunoștință de Dumnezeu și aceleași virtuți, dar prin poruncile legii scrise. Tot cel ce face la fel imită pe sfinții de sub lege.

ţie unitară şi simplă şi liberă de simboluri în cei vrednici în virtute şi cunoştinţă, s-au arătat duhovniceşte ca cei de sub lege, care înlăturau litera ca pe un acoperămînt al Duhului [181].

38. *Sfinţii de sub lege, înţelegînd duhovniceşte legea, au văzut de mai înainte harul vestit prin ea.*

Căci toţi, văzînd limpede de mai înainte că va veni o altă slujire a lui Dumnezeu decît cea a legii, au vestit de mai înainte desăvîrşirea viitoare a vieţii atotvrednice de Dumnezeu, din timpul acelei slujiri, potrivirea şi familiaritatea ei deplină cu firea, ca unii ce nu aveau trebuinţă

181. Înţelese în aplicarea lor la viaţa duhovnicească, adică în sensul lor de dincolo de literă şi de suprafaţa materială (prin contemplaţie), cele două legi sînt identice. Legea scrisă nu e decît legea naturală concretizată în simbolurile diferitelor moduri în care a fost înfăptuită de personagiile biblice, iar legea naturală nu e decît legea scrisă, cînd aceasta e privită prin raţiune şi contemplaţie ca unitară, simplă şi liberă de simboluri, cu alte cuvinte, cînd e văzută dincolo de simboluri, în raţionalitatea şi puterea ei stimulatoare de virtute, sau cînd a devenit virtute şi cunoştinţă în cei ce o împlinesc. Aşa a devenit legea scrisă lege naturală în sfinţii de sub lege, întrucît aceştia au trecut de la litera ei la semnificaţia şi puterea ei duhovnicească. Prin aceasta ei au descoperit Duhul în legea scrisă şi au folosit-o duhovniceşte înlăturînd litera de pe ea, precum cei dinainte de lege au descoperit Acelaşi Duh în legea naturală, înlăturînd acoperămîntul material şi trecător de pe ea.

Această identificare a celor două legi a putut-o face sfîntul Maxim numai întrucît a avut în vedere pe sfinţii care, avînd în ei pe Acelaşi Duh al lui Dumnezeu, contemplă prin El dincolo de suprafaţa materială a lumii ţesătura de raţiuni sau de cuvinte ale lui Dumnezeu, care indică omului adevărata comportare, şi dincolo de literă, poruncile Aceluiaşi Dumnezeu, Care le spune direct cum să se comporte. Dacă n-ar fi intervenit păcatul, Dumnezeu le-ar fi fost străveziu oamenilor prin legile universului ca porunci personale ale Lui. Dar în urma păcatului ei au înclinat să vadă universul ca o realitate în sine, nu ca o ţesătură de cuvinte sau de porunci consistente ale lui Dumnezeu. În urma păcatului a fost necesară legea scrisă a poruncilor directe pentru a li se face oamenilor străveziu Dumnezeu nu numai prin ele, ci şi prin natură. Numai cei nerobiţi total de păcat au putut vedea în legea nescrisă dinainte de legea scrisă cuvintele personale ale lui Dumnezeu. Pentru situaţia omului de după cădere, se poate spune că legea naturală cuprinde implicit pe cea scrisă, dar acest implicit nu se poate dezvolta de la sine în legea scrisă. În legea naturală se vedea intenţia lui Dumnezeu ca, de la vorbirea indirectă, prin cuvintele concretizate în legi naturale, să treacă la vorbirea directă prin poruncile scrise, pentru a Se face mai arătat. Iar la urmă era necesar ca, după ce Şi-a făcut auzite cuvintele Sale, să Se arate Însuşi Cuvîntul, sau Cuvîntul cel personal, prin întrupare. Legea naturală duce spre cea scrisă (desigur nu prin ea însăşi), iar cea scrisă luminează pe cea naturală.

Dealtfel e de remarcat că sfinţii dinainte de legea scrisă nu cunoşteau pe Dumnezeu în mod simplu, din natură, ci din convorbiri cu Dumnezeu (Noe, Avraam, Moise înainte de Sinai). Sfîntul Maxim înţelege prin legea naturală aceste convorbiri ale patriarhilor cu Dumnezeu, poate pentru că ei se întîlneau cu Dumnezeu oarecum prin natură, văzută cu un ochi devenit văzător prin Duhul de care erau umpluţi.

Ei înţelegeau din cuvintele puţine ale lui Dumnezeu, care actualizau legea scrisă natural în inima lor, multitudine de cuvinte sau de porunci ce aveau să fie date pentru cei mulţi prin legea de pe Sinai. Cînd sfîntul Pavel spune că neamurile poartă scrisă în inimă legea lui Dumnezeu (Rom., 2, 14—15), înţelege, se pare, că această lege scrisă face pe Dumnezeu străveziu şi auzit în inima celui curat. Dumnezeu vorbeşte prin legea scrisă în inimi, cum vorbeşte prin cea scrisă pe table sau pe hîrtie pentru cei plini de Duhul sau aflaţi în legătură vie cu El. În fond nici o lege nu poate fi înţeleasă ca existînd prin sine şi de sine, ci e dată de un legiuitor şi depinde de voinţa lui. După sfinţii părinţi, natura nu poate fi înţeleasă de sine. În natură e activ Dumnezeu, deci, şi în legea din inimă. Sfîntul Maxim nu face deo-

de nimic din cele din afară spre desăvîrşire. Aceasta li s-a făcut vădit tuturor celor ce nu ignorează cele rînduite de Dumnezeu prin lege şi prooroci. Aceasta au arătat-o mai ales David şi Iezechia, pe lîngă altele, fiecare prin încercarea ce i-a venit. Căci cel dintîi cîştigă prin lege îndurarea lui Dumnezeu pentru păcatul său, cel de al doilea primeşte de la Dumnezeu adaosul de viaţă prin altă rînduială decît cea a legii (IV Regi, 20, 2 urm.) [182].

39. *Cel ce urmează sincer lui Hristos, din inimă, prin virtuţi, se ridică şi peste legea scrisă şi peste cea naturală.*

Socotesc că nu e nici o piedică pentru cel ce s-a deprins mai înainte prin legile acestea, prin cea naturală şi prin cea scrisă, să vieţuiască plăcut lui Dumnezeu şi vrednic de El, ca şi fără acestea să primească şi prin acestea odată cu arătarea luminii dumnezeieşti şi adevărata cunoştinţă a lucrurilor, pe cît e cu putinţă omului. Aceasta întrucît urmează prin credinţă sinceră numai raţiunii ce duce spre cel mai înalt bine şi nu se atinge cîtuşi de puţin cu mintea de nici un lucru sau gînd sau înţeles sub care cade şi în care se arată firea şi cunoştinţa în orice mod există. Căci aşa se cuvine să facă cel ce s-a hotărît să urmeze sincer lui Iisus, Care a trecut cerurile [183].

---

sebire între legea naturală şi supra-naturală, ci între legea naturală sau scrisă în natură şi legea scrisă pe table. Deosebirea între natural şi supranatural nu e cunoscută de Părinţi, sau e cu mult mai puţin importantă pentru realizarea legăturii omului cu Dumnezeu. Între natural şi supranatural nu e un raport de simplă exclusivitate sau opoziţie. Desigur sfîntul Maxim cunoaşte, cum am văzut din cele anterioare şi o «fire» (φύσις), care e depăşită de sfinţi. E firea în sensul de ceea ce piere, sau în sensul pornirii spre unirea trupească. Dar acestea sînt trăsături parţiale şi trecătoare ale firii. Firea, în sensul deplin, e netrecătoare. Ea tinde spre absolut şi se desăvîrşeşte în unirea cu El. În gîndirea Părinţilor despre raportul între legea naturală şi cea scrisă, raport care mai trebuie aprofundat, sînt implicate mari posibilităţi pentru dialogul între creştini şi necreştini. În ea e implicat şi un raport pozitiv între Biserică şi lume.

182. Duhul în care sînt unite legea naturală şi cea scrisă pentru cei ce depăşesc în Duh suprafaţa lucrurilor sau litera Scripturii nu e, după sfîntul Maxim, decît harul vieţii viitoare şi desăvîrşite în Hristos. Acea viaţă nu va fi contrară firii umane. David reprezintă starea de deasupra legii scrise, iar Iezechia reprezintă darul harului (IV Regi, 20, 2), superior ambelor legi, dar favorabil firii umane şi necesar desăvîrşirii ei ca aerul organismului fizic.

183. Nu e vorba aici de o raţiune care trebuie să premeargă credinţei în sensul lui Abelard (intelligo ut credam), ci de o raţiune care nu trebuie despărţită de credinţă nici real, nici cronologic. E vorba de raţiunea exprimată prin cele două legi, care e în acelaşi timp cuvîntul lor. E suma de raţiuni divine, incorporate în lucruri sau în cuvintele Scripturii, cu care se simte de acord şi raţiunea umană. Aceste raţiuni au o evidenţă intrinsecă. Dar ele sînt în acelaşi timp cuvinte ale lui Dumnezeu. Deci omul, urmînd raţiunilor legii naturale sau ale legii scrise şi, în acelaşi timp, raţiunii sale cu care ele îşi descoperă uşor acordul, poate să o facă aceasta, cu atît mai uşor, cu cît evidenţa acestor raţiuni îl face să le socotească drept cuvinte ale lui Dumnezeu şi deci le va şi urma cu credinţa cu care trebuie să urmeze acestor cuvinte.

40. *Înțelesul duhovnicesc al modului în care cel ce s-a făcut în toate ascultător lui Dumnezeu se ridică mai presus de legea naturală și cea scrisă.*

Toată firea celor existente se împarte în cele inteligibile și în cele sensibile. Cele dintîi se numesc și sînt veșnice (αἰωνία), mai presus de timp, ca unele ce au primit începutul existenței în veacul (αἰών) netemporal, iar cele de al doilea, temporale, ca făcute în timp; cele dintîi cad sub cugetare, iar cele de al doilea, sub simțire, pentru puterea de nedesfăcut a relației naturale ce le leagă între ele. Căci puternică este relația (afecțiunea) celor ce cugetă cu cele cugetate și a celor ce simt, cu cele sensibile. Iar omul, constînd din suflet și trup sensibil, prin relația și capacitatea naturală îmbinată față de amîndouă părțile creațiunii, și circumscrie și este circumscris: este circumscris prin ființă și circumscrie prin putere, ca unul ce se împarte cu acestea prin părțile lui constitutive și le unește pe acestea cu sine prin părțile sale. Fiindcă e circumscris de cele inteligibile și sensibile, ca unul ce e și trup, și le circumscrie pe acestea prin putere, ca unul ce cugetă și simte [184]. Dar Dumnezeu e în chip simplu și nehotărnicit peste toate cele ce sînt, care cuprind și sînt cuprinse, și peste firea celor fără de care nu pot exista acestea, adică a timpului, a veacului și a spațiului, în care este

---

Dar rațiunilor exprimate prin cele două legi și rațiunii proprii trebuie să li se urmeze și pentru motivul că ele îndeamnă pe om să se atașeze la rațiunile lucrurilor și ale cuvintelor, nu la suprafețele și la literele lor, procuratoare de plăceri și de o religiozitate formalistă. Ele trag mintea spre ceea ce e spiritual, spre ceea ce exprimă mai adecvat pe Dumnezeu. Cunoscînd aceste rațiuni ale lucrurilor, omul credincios se simte sub raza luminii dumnezeiești. Prin aceasta el urmează lui Iisus care a străbătut cerurile (Evr., 4, 14), nerămînînd atașat lucrurilor pămîntești și literei legii. După ce cineva s-a deprins prin legea scrisă și naturală să devină iubitor de Dumnezeu, poate să se dispenseze de ele, să nu mai primească nici un lucru sau gînd în minte, ci să se preocupe numai de Dumnezeu. În lumina dumnezeiască acela va vedea că în ceea ce e mai mult se află și cunoștința adevărată a lucrurilor, ca ceea ce e mai puțin. Din aceasta se vede din nou că legea scrisă și naturală izvorăsc din ordinea de viață dumnezeiască, din ordinea Duhului la care se ridică omul duhovnicesc prin înțelegerea superioară a acelora.

184. Veșnice sînt legile permanente ale lucrurilor, pentru că nu există etape măsurabile în durata lor. S-ar putea spune că veșnice sînt și ființele îngerești, pentru că nu se mișcă într-un timp ca al nostru care le-ar permite schimbări radicale în mișcarea lor. Hans Urs von Balthasar, urmînd cuvintelor sfîntului Maxim, din *Ambigua* (P.G., 91, 1164), socotește că la sfîntul Maxim cele veșnice nu au nici o mișcare, spre deosebire de sfîntul Grigorie de Nyssa care atribuie o mișcare statornică în Dumnezeu și celor ce s-au aflat înainte în veac (eon) (*Kosmische Liturgie*, p. 135). Se pare însă că lipsa de mișcare o atribuie sfîntul Maxim numai legilor lucrurilor, cîtă vreme îngerilor le recunoaște o anumită mișcare, ca și Dionisie Areopagitul. Căci însuși faptul că admite pentru noi, cei din timp, o posibilitate de ridicare peste cele inteligibile în planul apofatic divin implică necesitatea ca și îngerii să fie capabili de o astfel de mișcare. Veacul (eonul) mai înseamnă pentru sfîntul Maxim și ansamblul celor create sau întreaga perioadă a duratei lor. Cele veșnice ar fi deci, în sensul acesta, cele legate permanent de ansamblul celor create sau de perioada duratei lor. Veșnicia în ambele aceste sensuri se explică din participarea la veșnicia divină, ea fiind totuși distinctă de veșnicia divină care e veșnicie prin ea însăși.

închis totul, ca Unul ce e, față de toate, cu totul fără de relație. Dacă e așa, cel ce a cunoscut cu înțelepciune cum trebuie să iubească pe Dumnezeu, Care e mai presus de toată rațiunea și cunoștința și simplu de toată relația și afecțiunea de orice fel, va trece fără relație peste toate cele sensibile și inteligibile și peste tot timpul și veacul și spațiul și, la sfîrșit, dezbrăcîndu-se în chip suprafiresc de toată lucrarea simțirii, a rațiunii și a minții, va dobîndi în chip negrăit și necunoscut desăvîrșirea dumnezeiască cea mai presus de rațiune și de minte. Aceasta după un mod și o rațiune pe care n-o știe decît Dumnezeu care dăruiește un astfel de har și cei ce s-au învrednicit să-l primească de la Dumnezeu. Acela nu mai poartă cu sine nimic din cele naturale sau scrise, toate cele ce pot fi grăite sau cunoscute de el fiind cu totul depășite și aduse la tăcere [185].

41. *Tîlcuire duhovnicească a celor spuse în Evanghelia despre cel căzut între tîlhari.*

Și poate aceasta este cheltuiala cerută în plus, pe lîngă cei doi dinari dați în ospătărie de Domnul pentru tămăduirea omului căzut între tîlhari celui ce i s-a poruncit să îngrijească de el, cheltuială pe care

---

În orice caz veșnicia e o însușire a celor inteligibile sau a celor cunoscute prin cugetare, iar temporalitatea, a celor sensibile, sau ce cad sub simțuri. Omul, fiind alcătuit din suflet cugetător și trup sensibil, are o legătură și o afecțiune de nedesfăcut față de ambele aceste categorii ale realității. Ele îl circumscriu, căci fiecare îl cuprinde după ființă în baza împărțirii dintre ele și părțile lui, dar și el le circumscrie, căci le unește pe amîndouă cu sine prin acțiunea părților sale, dovedindu-se el însuși unit sau fiind unul și același cel ce le împarte și le unește în sine.

Adică omul învinge despărțirea celor două părți ale realității prin faptul că el însuși învinge în sine despărțirea celor două părți ale sale prin puterea sa manifestată în rațiunea și simțirea cu care le cuprinde.

185. Dumnezeu însă, prin simplitatea și nehotărnicia Lui, e peste toate cele ce sînt, care cuprind și sînt cuprinse, ca și peste timp (eon) și spațiu, fără de care acestea nu pot exista. Ca atare nu Se află în relație și afecțiune involuntară cu nimic din cele ce sînt. Căci nu are nici o parte de aceeași natură cu acelea, sau făcută pentru acelea. Dacă stă în legătură cu ele, El e suveran în această legătură și peste ea. Dumnezeu nu are cu ele nici relația omului care le circumscrie cugetîndu-le și simțindu-le. Omul le circumscrie prin cugetare și simțire, dar, fiind în același timp circumscris, le cugetă și simte fără voie. Faptul de a le circumscrie se resimte de faptul de a fi circumscris. Dumnezeu, nefiind circumscris, le circumscrie altfel, într-un mod mai presus de înțelegere. Omul cugetă lumea ca o realitate dată căreia îi aparține și el. Dumnezeu o cugetă ca Cel ce a creat-o și ca Cel de care ea depinde fără să depindă El de ea și fără să-i aparțină.

Omul, ca chip al lui Dumnezeu, poate să se ridice la același nivel. Cel ce a crescut în iubirea de Dumnezeu se ridică prin simțire, rațiune și minte mai presus de relația cu lucrurile, atît pentru că iubirea de Dumnezeu copleșește această relație și afecțiune, cît și pentru că el se face asemenea lui Dumnezeu, Care viețuiește într-o bucurie superioară acestei relații, de care se împărtășește și omul unit cu El. E o bucurie mai presus de orice descriere, care nu mai are în ea nimic din ceea ce trăiește prin legea naturală, sau scrisă. Singură relația cu Persoana Supremă nu poate fi circumscrisă de om. Spre deosebire de Origen, sfîntul Maxim vede pe Dumnezeu depășind în mod apofatic toate rațiunile, și omul unit cu Dumnezeu, la fel. Acesta e planul infinității.

a făgăduit Domnul cu generozitate să o răscumpere cînd Se va întoarce : renunțarea deplină, prin credință, la cele ce sînt, de către cei desăvîrșiți. Căci zice Domnul : «Cel ce nu se va lepăda de toate avuțiile lui nu-Mi poate fi Mie ucenic» (Lc., 14, 27). Prin aceasta, lepădînd toate ale lui, sau mai bine zicînd, lepădîndu-se de toate, cel ce s-a făcut pe sine iubitor de înțelepciune se învrednicește să fie numai cu Dumnezeu, primind înfierea făgăduită în Evanghelie, ca sfinții și fericiții apostoli, care, dezbrăcîndu-se cu totul de tot ce era al lor și lipindu-se în întregime numai de Dumnezeu și Cuvîntul, au spus : «Iată, toate le-am lăsat și am urmat Ție» (Mt., 19, 27), Făcătorul firii și Dătătorul ajutorului celui după lege [186]. Pe Acesta, pe Domnul adică, dobîndindu-L ca pe singura lumină a adevărului în locul legii și al firii, au primit cu dreptate cunoștința fără greșeală a tuturor celor de după Dumnezeu. Căci împreună cu El obișnuiește să se arate în mod propriu cunoștința celor făcute de El. Fiindcă, precum împreună cu soarele sensibil ce răsare se arată clar toate corpurile, așa și cînd răsare minții Dumnezeu, Soarele inteligibil al dreptății, făcîndu-Se încăput de creațiune precum singur știe, voiește să apară împreună cu El rațiunile adevărate ale tuturor celor inteligibile. Și o arată aceasta strălucitoarea împreună arătare a veșmintelor Domnului cu lumina feței Lui la Schimbarea Lui la față, adăugînd, socotesc, la Dumnezeu cunoștința celor de după El și din jurul Lui. Căci nici ochiul nu poate cuprinde cele sensibile fără lumină, nici mintea nu poate primi fără cunoștința lui Dumnezeu contemplația duhovnicească. Acolo lumina celor văzute dă vederii percepția celor văzute, iar aici cunoștința de Dumnezeu hărăzește minții cunoștința celor inteligibile [187].

186. Harul unirii cu Dumnezeu, sau harul înfierii, îl dă Domnul ca un surplus celor ce fac pentru Domnul o osteneală în plus, pe lîngă cea cerută lor prin legea naturală și cea scrisă, date lor ca ajutor. Acest surplus de iubire față de Dumnezeu se arată în renunțarea la ei înșiși și la toate cele din lume pentru El. Cei ce fac astfel se ridică peste legea firii și a Scripturii, la Dătătorul lor, primind ca urmare, chiar prin aceasta, ca pe o comoară nesfîrșit mai mare, în mod nemijlocit, pe Însuși Dătătorul legilor, mai presus de raționalitatea și cuvintele celor două legi.

187. Dar cunoașterea negrăită a lui Dumnezeu pune în lumina supremă și rațiunile tuturor celor create, care își au izvorul în El. Depășirea relației cu acestea nu înseamnă dispariția lor totală, ci apariția lor în lumina supremă. Ba chiar se poate spune că rațiunile făpturilor nu sînt înțelese cu adevărat, fără cunoștința de Dumnezeu. Precum se vede, apofaticul la sfîntul Maxim nu înseamnă o părăsire totală a celor create. Sfîntul Maxim se detașează și prin aceasta de origenism. Creațiunea materială e transfigurată, dar nu suprimată. Dar această împreună arătare a rațiunilor celor create cu Dumnezeu nu ține de o legătură necesară a lui Dumnezeu cu ele, ci de bunăvoința lui Dumnezeu. El Se face încăput de făpturi și arătat prin făpturi precum singur El știe, printr-un fel de chenoză. Dumnezeu este prin Sine total transcendent, apofatic, dar prin bunăvoință Se face arătat făpturilor și prin făpturi. El nu aparține planului rațional împreună cu ele. Dar El învinge transcendența Sa prin bunăvoința Sa. Aceasta ar deosebi, după Lars Tunberg, pe sfîntul Maxim de Evagrie și Dionisie. Căci după primul, sufletul purificîndu-se ar cunoaște în mod natural pe Dumnezeu, identic în esență cu el, iar după al doilea și după sfîntul Grigorie de

42. ***Tîlcuire duhovnicească a modului în care s-a petrecut căderea lui Adam.***

Protopărintele Adam, nerăzemîndu-şi ochiul sufletului în această lumină dumnezeiască, ci pipăind şi mîngîind ca un orb în întunericul neştiinţei cu amîndouă mîinile amestecătura materiei, s-a aplecat întreg spre simţire, predîndu-se ei. Dar primind prin aceasta veninul stricăcios al celei mai amarnice fiare, nu s-a bucurat nici de rodul simţirii precum voia, încercînd să dobîndească, cum nu trebuia, cele ale lui Dumnezeu, fără Dumnezeu şi înainte de Dumnezeu şi nu după Dumnezeu. Iar aceasta nu se putea. Deci ascultînd de simţire care lua ca sfetnic pe şarpe mai mult decît pe Dumnezeu şi poftea pomul oprit, de al cărui fruct aflase de mai înainte că e împreunat cu moartea, făcîndu-şi din el pîrga mîncării, şi-a schimbat viaţa după asemănarea fructului, făcîndu-şi moartea vie în toată vremea petrecerii de aici. Căci dacă moartea e descompunerea fâpturii, iar trupul, care se susţine prin afluenţă de mîncări, se descompune, în mod natural, necontenit, evaporîndu-se prin curgere, Adam necontenit îşi ţinea în vigoare moartea pentru sine şi pentru noi prin cele de care credea că susţin viaţa [188]. Fiindcă dacă ar fi ascultat mai mult de Dumnezeu decît de soţie şi s-ar fi hrănit din pomul vieţii, nu ar fi lepădat nemurirea ce i s-a dat, ci ar fi păstrat-o necontenit prin împărtăşirea de viaţă, odată ce orice viaţă se susţine printr-o hrană proprie şi corespunzătoare. Iar hrana vieţii aceleia fericite este Pîinea ce s-a pogorît din cer şi a dat lumii viaţă, cum Însuşi Cuvîntul cel nemincinos a spus despre Sine în Evangheliі. Nevrînd primul om să se hrănească cu aceasta, pe drept cuvînt a căzut din viaţa dumnezeiască şi a dobîndit o alta, născătoare de moarte, prin care îmbrăcîndu-se în forma iraţională (dobitocească) şi întunecîndu-şi

---

Nyssa, apofatismul divin ar fi numai un stimulent pentru un continuu urcuş al sufletului spre Dumnezeu. Aceasta ar implica un anumit imanentism al lui Dumnezeu în creaturi (*Microcosm and Mediator*, p. 434, urm.).

Din partea noastră socotim că Tunberg are dreptate numai în parte atît în ce priveşte deosebirea între sfîntul Maxim şi Evagrie, cît şi în ce priveşte deosebirea între el şi Dionisie Areopagitul. În ce priveşte pe ultimul, socotim că nu se poate exclude nici la el o coborîre voluntară a lui Dumnezeu la făpturi pentru a Se face cunoscut (πρόοδος).

188. Cele materiale sînt şi ele ale lui Dumnezeu. Dar omul nu se poate bucura de tot ce pot însemna ele, ca mijlocitoare ale spiritului şi ca înfrumuseţate prin el, dacă nu sînt văzute în lumina spiritului, sau a raţiunilor care pot fi văzute prin ele şi pot face străveziu pe Dumnezeu, ultimul sens al tuturor. A privi cele materiale în ele însele numai prin simţire înseamnă a le privi pe întuneric şi a se îngloda în plăcerile oarbe procurate de ele. Aşa a făcut Adam. Dar prin aceasta nu a cules nici măcar rodul redus al plăcerilor, aşteptat de la cele materiale, ci a cules prin ele moartea. Căci moartea e descompunerea trupului. Iar trupul se descompune din trebuinţa eliminării necontenite a mîncărilor consumate şi din slăbirea ţesuturilor produsă de această consumare şi eliminare. Deci Adam a introdus moartea ca mod de descompunere în trup, prin gustarea din fructul oprit, de care credea că-i va aduce viaţa, deşi i se spusese că-i va aduce moartea.

frumusețea negrăită a celei dumnezeiești, a predat toată firea morții spre mîncare. Prin aceasta, moartea trăiește în cursul acestei întregi distanțe temporale, făcîndu-ne pe noi mîncare ei înseși, iar noi nu mai trăim niciodată în cursul ei, fiind neîncetat mîncați de ea prin corupere [189].

43. *Din trecerea ca un circuit fără oprire a vieții acesteia sfinții au învățat că alta este viața adevărată și dumnezeiască și mereu la fel.*

Cunoscînd sfinții cu înțelepciune nestatornicia și trecerea succesivă a vieții acesteia, au înțeles că nu aceasta este viața dăruită de Dumnezeu oamenilor la început, ci au învățat tainic că Dumnezeu a creat la început alta, dumnezeiască și mereu la fel, una despre care au înțeles că e demnă de Dumnezeu, Care e bun. Spre aceasta ridicîndu-și cu înțelepciune, prin harul Duhului, pe cît e cu putință oamenilor celor de sub moarte, ochiul sufletului și zămislind înăuntru dorința dumnezeiască după ea, au socotit, cu drept cuvînt, că trebuie să lepede viața aceasta prezentă, dacă vor să dobîndească în chip curat pe aceea, precum o cere rațiunea [190].

Și fiindcă lepădarea vieții nu se face fără moarte, au socotit drept moarte a morții renunțarea la iubirea trupească, prin care s-a făcut intrarea morții în viață. Prin această renunțare au voit ca, pricinuind o moarte morții, să înceteze a trăi morții, murind moartea cinstită înaintea Domnului, moartea adevărată a morții, care pe de o parte strică stricăciunea, iar pe de alta deschide în cei vrednici intrare vieții fericite și nestricăciunii. Căci sfîrșitul vieții acesteia de aici socotesc că nu e drept să se numească moarte, ci izbăvire de moarte și despărțire de stricăciune și slobozire din robie și încetarea tulburării și oprirea răz-

189. Dacă în prima parte a paragrafului sfîntul Maxim explică moartea ca urmare fiziologică a păcatului lăcomiei de mîncare, în cea de a doua parte consideră nemurirea, pe care ar fi păstrat-o omul nemîncînd, ca întreținută de împărtășirea spirituală de Cuvîntul dumnezeiesc ca de pomul sau de pîinea vieții. Dacă omul n-ar fi căzut, ar fi trăit o viață părtașă la viața dumnezeiască ce ar fi copleșit necesitățile de hrană trupească. Ar fi trăit în planul teandric. Păcatul a însemnat refuzul de a trăi în acel plan și căderea în planul vieții care se întreține numai prin mîncare materială, numai prin resursele planului creat. Deci explicarea fiziologică a morții din prima parte a paragrafului se completează în a doua parte cu explicarea ei prin desprinderea omului din planul vieții divine, din dialogul ontologic și iubitor dintre el și Subiectul divin, izvor al tuturor cuvintelor. Nemurirea omului nu ar fi avut un caracter fiziologic, ci ar fi avut cauza în participarea la Dumnezeu. După cădere omul e obiectul procesului de devorare neîntreruptă a morții. El nu mai trăiește nici o clipă în afara acestui proces, nu mai trăiește nici o clipă viața plenară. Dar prin aceasta nu se suprimă trupul, ci se salvează pentru viața veșnică.

190. Sfîntul Maxim dă aici cea mai profundă întemeiere a ascezei. Cei ce se decid pentru aceasta năzuiesc să redobîndească viața lui Adam dinainte de cădere, prima viață ce s-a dat omului de Dumnezeu și care este adevărata viață a omului. Pentru a face loc în ei acestei vieți adevărate care e viața din Dumnezeu, ascetul leapădă viața lui din resursele pur materiale, care i-a luat locul.

boaielor și trecerea confuziei și retragerea întunericului și odihna de osteneli și tăcerea zgomotului neclar și liniștirea fierberii și acoperirea rușinii și scăparea de patimi și dispariția păcatului și, ca să spun pe scurt, hotarul tuturor relelor [191].

Acestea reușindu-le prin mortificarea de bunăvoie, sfinții s-au făcut pe ei străini vieții și călători în ea. Căci luptîndu-se vitejește cu lumea și cu trupul și cu răscoalele din ele și scuturîndu-se de amăgirea provenită din amîndouă, datorită împletirii simțurilor cu cele sensibile, și-au păzit nerobită demnitatea sufletului. În mod cît se poate de cuvenit au judecat că e legiuit și drept și mai bine este ca ceea ce e mai rău să fie condus de ceea ce e mai bun, decît să fie împiedicat ceea ce e mai bun de ceea ce-i mai rău. Căci aceasta e o lege dumnezeiască sădită în cei ce s-au hotărît să îmbrățișeze cu precădere viața demnă de ființele raționale, viața care imită prin îndestularea cu puțin lipsa de trebuințe și de griji a îngerilor [192].

44. *Sfinții nu priveau ca noi nici natura, nici Scriptura.*

Dar revenind la șirul nostru, să adăugăm, la cele tîlcuite înainte, cele rămase de tîlcuit din Schimbarea la Față, cercetîndu-le după putere, ca să se vadă în toate desăvîrșirea sfinților și desfacerea lor sinceră de trup și materie; căci ei nu au privit ca noi nici creațiunea, nici

191. Dar cunoscînd că lepădarea unei vieți nu se face fără moarte, asceții au ales moartea vieții care se hrănește numai din cele materiale. Pe de altă parte ei nu au voit să moară pur și simplu, ci să schimbe viața cea după trup ,cu cea din Dumnezeu. Deci trebuiau să rămînă într-o continuitate a subiectului care voiește. Astfel au realizat moartea vieții după trup, renunțînd la iubirea față de el, sau la iubirea trupească prin care viața cea după trup a intrat în om. Dar, omorînd prin aceasta sursa de alimentare a vieții celei după trup, au omorît propriu-zis moartea promovată de aceasta. Asceții au urmărit astfel nu moartea vieții, ci moartea morții, moartea procesului de descompunere. În același timp, prin aceasta au deschis în ființa lor intrare vieții din Dumnezeu, care nu se descompune. (Sfîntul Maxim va relua și aprofunda această distincție între moartea vieții și moartea morții în *Răspunsuri către Talasie*, 61). Mortificarea vieții preocupate în mod principal de trup nu poate fi considerată moarte, ci izbăvire de moarte, sau de procesul de alterare, de războiul din ființa noastră și dintre noi, de confuzia sau lipsa de sens în care trăim.

Desigur, nu toți credincioșii se pot opune într-un mod atît de accentuat vieții ce se hrănește din resursele materiale ale lumii. Dar toți pot frîna această viață și dezvolta concomitent viața ce se hrănește din Dumnezeu, urmînd lui Hristos. În orice caz concepția aceasta despre mîntuire e cu totul deosebită de cea apuseană, care consideră mîntuirea noastră realizîndu-se într-un mod pur juridic, în afară de noi, fără de nici un efort de schimbare a vieții noastre după trup, într-o viață din Dumnezeu.

192. Viața în înfrînare trupească nu e contrară naturii umane. Căci omul fiind alcătuit din trup și suflet e drept ca sufletul să nu fie robit de trup și ca ceea ce e superior în noi să conducă ceea ce e inferior, fără ca aceasta să însemne suprimarea a ceea ce e inferior. Condusă astfel, natura umană se împlinește, căci atunci nu conduce omul robit de plăceri și de patimi, ci rațiunea pentru care planul material e făcut străveziu pentru ordinea transcendentală și transcendentă de rațiuni. Sfîntul Maxim nu neagă valoarea lumii și a trupului în sens origenist, dar socotește că cei ce văd numai concretizarea sensibilă a lor, nu și țesătura rațională care se concretizează și e străvezie prin ele și se comportă în consecință, sînt victimele unei amăgiri și unei renunțări la dreapta și deplina dezvoltare a ființei lor.

Sfînta Scriptură, în chip material și coborît. Ei nu s-au folosit numai de simțire, de suprafețe și de figuri spre dobîndirea cunoștinței fericite a lui Dumnezeu, de litere și de silabe, din care vine greșeala și înșelăciunea în aprecierea adevărului, ci numai de mintea singură, atotcurățită și izbăvită de toată ceața materială. Dacă deci voim să judecăm cu bună credincioșie, cercetînd mintal rațiunile celor sensibile, să privim la ei cum înaintează corect pe cărarea dreaptă, spre cunoștința fără greșeală a lui Dumnezeu și a celor dumnezeiești.

45. *Tîlcuire mai pe larg la Schimbarea la Față.*

S-a spus mai sus că prin strălucirea luminoasă a feței Domnului, apărută pe munte, de trei ori fericiți apostolii au fost călăuziți tainic, în chip negrăit și necunoscut, spre puterea și slava lui Dumnezeu de toate făpturile necuprinsă, învățînd că lumina ce s-a arătat simțurilor lor e simbolul ascunzimii nearătate. Căci precum aici raza luminii făcute biruiește lucrarea ochilor, rămînînd neîncăpută de ei, așa și acolo Dumnezeu întrece toată puterea și lucrarea minții, nelăsînd în vreme ce înțelege nici o formă în cel ce primește înțelegerea [193]. Iar prin veșmintele albe au cunoscut totodată și în chip vrednic de Dumnezeu măreția operei lui Dumnezeu din făpturi, proporțional cu rațiunile după care au fost făcute, și tainele ascunse în cuvintele Sfintei Scripturi, după cît pot fi înțelese. Căci deodată cu cunoștința lui Dumnezeu se dezvăluie înțelesul Scripturii, prin Duhul, și înțelepciunea și cunoștința cea din făpturi, prin Același, prin Care iarăși se descoperă El, în mod proporțional [194]. Iar prin Moise și Ilie, care se află cu El pe amîndouă părțile (dar aceasta mai rămîne spre cercetare în tîlcuire), au aflat, potrivit cu multe sensuri, printr-o adevărată contemplație, multe

---

193. Varlaam, adversarul sfîntului Grigorie Palama, s-a folosit de epitetul de «simbol», dat de sfîntul Maxim luminii dumnezeiești de pe Tabor, ca să o declare «închipuire inconsistentă». Sfîntul Grigorie Palama atrage atenția că sfîntul Maxim numește și pe Moise și pe Ilie simboluri. Au fost și ei închipuiri inconsistente? *(Ambigua,* P.G. 91, col. 1168 C; Sfîntul Grigorie Palama, Cuv. *pt. isihaști, 3, din cele posterioare,* la P. Hristou, vol. I, p. 558). Dacă pe Sinai taina prezenței lui Dumnezeu e simțită în întuneric, pe Tabor e «văzută» fața luminoasă a Lui ca mediu iubitor și conștient al Persoanei dumnezeiești care a venit la noi întrupîndu-Se.

194. Se afirmă din nou că odată cu Dumnezeu sau cu lumina ce iradiază din El e cunoscută făptura și tainele din Scriptură. Creaturile sînt cunoscute după rațiunile după care au fost făcute, deci nu la suprafața lor, iar rațiunile, în ceea ce poate fi înțeles din ele. Adică, pe de o parte, sînt cunoscute în Dumnezeu, deci într-o adîncime de nesfîrșită taină; pe de alta, chiar prin aceasta nu sînt epuizate în această cunoaștere, ci se cunosc pe măsura capacității umane și a nivelului duhovnicesc la care s-a ridicat cel ce cunoaște. Aceasta e o cunoaștere în necunoaștere, sau sesizarea prezenței a ceea ce nu poate fi deplin definit. Deci nu poate fi vorba de o cunoaștere adevărată a revelației naturale în ea însăși, ci numai în Duhul lui Dumnezeu. Tot așa, revelația din Scriptură e cunoscută numai în Duhul Lui. Numai din unirea cu Dumnezeu, izvorul lor infinit și indefinit, se cunosc amîndouă cu adevărat și tot mai adînc, fără a produce vreo plictiseală.

moduri de cunoaștere a tainelor. Căci aceștia li s-au oferit drept tipuri ale lor [195].

46. *Înțelesul duhovnicesc al lui Moise și Ilie.*

Întîi au primit prin Moise și Ilie cunoștința prea bine credincioasă că împreună cu Cuvîntul și Dumnezeu trebuie să se afle și cuvîntul legii și al proorocilor, ca unele ce sînt și se grăiesc din El și despre El și sînt așezate în jurul Lui [196].

Apoi au învățat prin ei că împreună cu El se află înțelepciunea și bunătatea cea dintîi, deoarece prin ea poruncește Cuvîntul cele ce trebuie făcute și oprește de la cele ce nu trebuie făcute, iar tipul ei a fost Moise (căci credem că harul legiferării este un har al înțelepciunii); a doua, deoarece prin ea îndeamnă și întoarce Cuvîntul la viața dumnezeiască pe cei ce s-au abătut de la ea. Iar tipul ei a fost Ilie care a arătat prin el toată harisma proorocească. Căci e semnul caracteristic al bunătății întoarcerea celor rătăciți cu iubire de oameni, faptă ai cărei vestitori îi cunoaștem pe prooroci [197].

Sau au primit cunoștința și mustrarea pedagogică: Cea dintîi, pentru că prin ea se dăruiește oamenilor știința binelui și a răului. «Dat-am, zice, înaintea feței tale viața și moartea» (Deut., 30, 19), pe una spre a o alege, pe alta spre a fi ocolită și spre a nu cădea, din neștiință, în rău ca în bine. Aceasta s-a arătat că a făcut-o Moise, preînchipuind în el simbolurile adevărului. A doua, pentru că ea este folosită față de cei fără rușine și față de cei ce amestecă fără deosebire cele neamestecate, ca Israel pe care l-a certat marele Ilie care a adus, în calitate de rațiune, la înțelegere și simțire, neînțelegerea și împietrirea celor ce s-au lipit cu totul de rău [198].

---

195. Sfîntul Maxim distinge pe lîngă rațiunile lucrurilor și înțelesurile Scripturii, cunoscute în lumina dumnezeiască, modurile în care aceste rațiuni sau înțelesuri de taină se leagă de Dumnezeu, ca și modurile diferite în care se împlinesc ele în cei ce viețuiesc în Dumnezeu. Modelele acestor moduri sînt Moise și Ilie.

Urmează descrierea a zece astfel de perechi de moduri. Ele sînt cuprinse într-o «tîlcuire duhovnicească» (P.G. 91, 1161—1165 B). Legate de această tîlcuire sînt și altele șapte care urmează (32 b—32 h. P.G. 1165 B—1169 B).

196. Apariția lui Moise și a lui Ilie de o parte și de alta a lui Hristos arată că cuvîntul legii și al proorocilor se află totdeauna împreună cu Cuvîntul lui Dumnezeu. Ele se grăiesc din El și despre El. El nu poate fi cunoscut fără ele. Lumina Lui le penetrează, fără ca El să Se identifice întreg cu ele.

197. Moise și Ilie reprezintă apoi bunătatea și înțelepciunea. Căci legiuirea dată prin Moise este o faptă a înțelepciunii, iar îndemnul comunicat oamenilor prin prooroci, de a se întoarce la o viață după voia lui Dumnezeu, este o faptă a bunătății. Hristos Se face cunoscut înconjurat de înțelepciune și bunătate. Moise și Ilie sînt tipurile modurilor și modelele în care se concretizează și se înfăptuiește prin oameni înțelepciunea și bunătatea Cuvîntului lui Dumnezeu.

198. Cuvîntul lui Dumnezeu Se mai arată și în comunicarea cunoașterii binelui și a răului pentru a alege pe primul și pentru a evita pe al doilea și în mustrarea faptelor rele, prin cei ce se fac transmițătorii acestor două voiri ale Lui, după pilda lui Moise și Ilie.

Sau au primit făptuirea și contemplația. Cea dintîi, ca una care desființează răutatea și, prin arătarea virtuților, taie cu totul afecțiunea față de lume, a celor stăpîniți de ea, cum a despărțit Moise pe Israel de Egipt, și îi învață să se conducă cu bună ascultare după legile dumnezeiești ale Duhului. Iar a doua, ca una ce răpește de la materie și formă, ca pe Ilie căruța de foc, și conduce la Dumnezeu și unește cu El prin cunoștință pe cei neîmpovărați nicidecum de trup, datorită înlăturării legii lui, sau pe cei ce nu sînt deloc arși de mîndrie pentru faptele lor, avînd roua sărăciei cu duhul unită cu virtuțile adevărate [199].

Sau iarăși au învățat că lîngă Cuvîntul sînt tainele căsătoriei și ale necăsătoriei, cea dintîi prin Moise care nu a fost împiedicat de căsătorie să se facă iubitor al slavei dumnezeiești, cea de a doua prin Ilie, care a rămas cu totul curat de legătura căsătoriei. Prin aceasta Cuvîntul și Dumnezeu vestește că înfiază tainic pe cei ce le chivernisesc pe acestea prin rațiune, după legile stabilite dumnezeiește cu privire la ele [200].

Sau sînt încredințați prin ei că Cuvîntul e cu adevărat Domnul vieții și al morții [201].

Sau învață prin ei că lîngă Dumnezeu toți viețuiesc și nimenea nu e mort lîngă El, afară de cel ce s-a omorît pe sine prin păcat și s-a despărțit pe sine de Cuvîntul prin aplecarea de bunăvoie spre patimi [202].

199. Cuvîntul lui Dumnezeu Se află de asemenea în vecinătatea făptuirii și a contemplației. Prin făptuire virtuoasă se taie afecțiunea față de lume, cum a despărțit Moise pe Israel de Egipt. Contemplarea ridică sufletul peste materie și formă, adică peste conținutul material și chipurile lucrurilor, sau peste opoziția trupului față de suflet, cum l-a ridicat pe Ilie căruța de foc, unindu-l cu Dumnezeu printr-o cunoștință superioară. Ei sînt înălțați pentru că trupul nu-i mai trage în jos, iar căruța de foc sau contemplarea nu-i arde, pentru că nu e în ei nici o mîndrie pentru faptele lor, ci sînt răcoriți de roua smereniei. Numai unde este smerenia sînt virtuțile adevărate, care subțiază pe om și-l fac străveziu pentru Dumnezeu, sau îl înalță. Virtuțile sînt aripi de nears de focul mîndriei, dar totuși aripi care înalță sufletul, nelăsîndu-l ars de mîndrie sau îngreuiat de afecțiunea față de cele pămîntești.

200. Alte două moduri de viață pe care le acceptă Cuvîntul lui Dumnezeu lîngă Sine sînt căsătoria și necăsătoria. Prima este reprezentată de Moise, a doua, de Ilie. Nici una din cele două stări ale vieții nu este exclusă de la comunicarea cu Hristos. Singura condiție e ca ele să fie chivernisite prin rațiune, sau conform cu legile dumnezeiești cu privire la ele, adică să fie dominate de rațiunea care vede țesătura rațională iradiind din suprema rațiune divină încorporată în toate, nu de mîndria sau de simțurile care se mulțumesc cu trăirea oarbă a senzațiilor de plăcere, produse de întîlnirea trupului cu plasticitatea lumii. Prin raționalitatea din toate, rațiunea se pune în legătură cu Rațiunea supremă, cu Cuvîntul lui Dumnezeu.

201. Moise și Ilie mai reprezintă viața și moartea aducătoare de viață; căci Moise a dat legile care duc la viață, iar Ilie a arătat că prin ieșirea din viața aceasta se trece tot la viață.

202. Deși au plecat din viața pămîntească, Moise și Ilie sînt totuși vii pentru că sînt lîngă Dumnezeu. Morți sînt cei ce s-au despărțit de Dumnezeu prin aplecarea spre patimi. Patimile reprezintă uitarea de Dumnezeu, uitarea teoretică și practică a țesăturii raționale a lumii, prin care se străvede Dumnezeu, Rațiunea Supremă.

Sau iarăşi au fost luminaţi, că la Cuvîntul, ca la cel ce e Adevărul, sînt şi se referă tipurile tainelor, şi la El se adună, ca la începutul şi sfîrşitul lucrării legii şi proorocilor [203].

Sau învaţă că cele făcute după Dumnezeu şi de Dumnezeu, adică firea lucrurilor şi timpul, se arată deodată cu Dumnezeu, cînd Se arată El cu adevărat, pe cît e cu putinţă, ca unele ce sînt lîngă El, Cauzatorul şi Făcătorul lor. Dintre acestea, Moise e tipul timpului, nu numai ca dascălul timpului şi al numărului referitor la el (căci primul el a numărat timpul la facerea lumii) şi ca învăţătorul cultului vremelnic, ci şi ca cel ce nu intră trupeşte la odihnă împreună cu aceia pe care i-a condus înainte de dumnezeiasca Evanghelie; căci aşa e timpul care nu ajunge sau nu intră prin mişcare, împreună cu aceia pe care obişnuieşte să-i treacă în viaţa dumnezeiască a veacului viitor. Căci are pe Iisus ca succesor al întregului timp şi veac; chiar dacă, de altfel, raţiunile timpului stăruiesc în Dumnezeu, cum arată tainic intrarea legii dată în pustie prin Moise, împreună cu cei ce au primit pămîntul făgăduinţei [204]. Căci timpul este veac (eon), cînd se opreşte din mişcare, şi veacul sau eonul este timp, cînd, purtat de mişcare, este măsurat. Astfel, ca să cuprind într-o definiţie, veacul sau eonul este un timp lipsit de mişcare, iar timpul, un veac sau eon măsurat prin mişcare [205].

Iar Ilie este tipul firii, nu numai ca cel ce a păzit neştirbite raţiunile din sine însuşi şi prudenţa în hotărîrea voinţei cu privire la ele,

---

203. Moise şi Ilie reprezintă tipurile sau concretizările de model ale lucrării şi cunoaşterii mai presus de cunoaştere. Ca atare ele se referă la Cuvîntul sau la Adevărul ultim şi îşi iau puterea din El şi se adună la El ca la începutul şi sfîrşitul oricărei lucrări de împlinire a legii şi a proorocilor.

204. Dumnezeu nu Se arată, atît cît e cu putinţă oamenilor, fără firea creată şi fără timp; nici acestea nu se arată fără El, chiar dacă unii dintre noi nu-L vedem şi pe El prin ele. Căci ele sînt totdeauna la El sau cu El, odată ce El este cauza şi Făcătorul lor. Prin aceasta, sfîntul Maxim arată caracterul pozitiv al naturii create *şi al timpului, spre deosebire de Origen. Timpul nu intră în odihna fericirii de veci*, cu cei pe care îi duce el spre aceea, aşa cum Moise nu a intrat în Canaan împreună cu Israel, pe care-l conducea. Acolo i-a dus Iisus care a fost succesorul lui, cum Iisus Hristos îi conduce după Moise pe cei exercitaţi prin lege şi prin timp în veşnicie. Căci ca Dumnezeu, are întregul timp în El. Fiindcă raţiunile timpului sînt din veci şi pînă în veci la Dumnezeu, aşa cum legea dată prin Moise, pentru normarea prin raţiune a activităţii umane, vine de la Dumnezeu şi intră în Canaan împreună cu poporul Israel. Adică raţionalitatea ei rămîne etern acumulată în viaţa celor ce au trăit conform ei, cum şi timpul rămîne concentrat în ei.

205. Cei ce au înaintat prin timp spre Dumnezeu intră într-o stare a veacului. Veacul (eonul) nu e eternitatea lui Dumnezeu, ci e timpul oprit din mişcare, avînd în el rezultatul întregii mişcări. Eonul e veşnicia celor create, sau mai bine-zis nemişcarea lor. Dar această oprire a mişcării celor create înseamnă că ele au ajuns la plenitudinea vieţii divine revărsată în cei ce au înaintat în timp spre o desăvîrşire. Veacul (eonul) e un timp concentrat, dar nu numai atîta. Iar caracterul acesta îl are eonul la sfîrşitul mişcării timpului. Înainte de a se pune în mişcare, eonul are în sine concentrată mişcarea timpului nu ca săvîrşită, ci ca avînd să se desăvîrşească. Cosmosul are tot timpul prefigurat în el de la început. La fel, orice plantă sau organism. Veşnicia anterioară mişcării creaturilor e bazată pe veşnicia raţiunilor lor în Dumnezeu. Veşnicia aceasta potenţială trebuie să treacă prin timp ca să ajungă la plenitudinea adevărată în Dumnezeu. În felul acesta veşnicia creaturilor este ceva inter-

liberă de orice abatere din patimă, ci și ca cel ce pedepsește prin judecată, ca o lege naturală, pe cei ce se folosesc de lege împotriva legii. Căci așa face și firea, pedepsind pe cei ce încearcă să o strice, atît cît încearcă să vietuiască împotriva firii, prin aceea că nu mai dispun în chip natural de toată puterea firii, fiind micșorați în ceea ce privește integritatea ei, și de aceea pedepsiți, ca unii ce și-au pricinuit fără chibzuială și fără prudență o lipsă în ființă prin înclinarea spre neființă [206].

Poate nu s-ar abate de la adevăr nici acela care ar spune că prin Moise și Ilie se arată creațiunea inteligibilă și sensibilă a Cuvîntului creator. Dintre acestea, Moise înfățișează rațiunea celei sensibile, ca cel supus facerii și stricăciunii, cum arată istoria referitoare la el, care povestește nașterea și moartea lui. Căci așa e și zidirea sensibilă, avînd un început cunoscut al facerii și nădăjduind un sfîrșit produs prin descompunere. Iar Ilie pe cea inteligibilă, întrucît istoria referitoare la el nu povestește nașterea lui, chiar dacă s-a născut, și nu face să se aștepte descompunerea prin moarte, chiar dacă va sfîrși să existe în forma pămîntească. Căci așa e și zidirea inteligibilă, care nu are nici începutul facerii vădit oamenilor, chiar dacă s-a făcut și a început și a fost adusă din neexistență la existență, și nu așteaptă nici un sfîrșit determinat al existenței prin descompunere [207].

46 b. *Altă tîlcuire cuprinzătoare a Schimbării la Față.*

Iar de nu par cuiva mai curios de cum trebuie, socotesc că din dumnezeiasca Schimbare la Față ne apare și o altă taină mare și dumnezeiască și mai strălucitoare decît cele spuse. Căci socotesc că cele

---

mediar între eternitatea divină și între timpul ca mișcare, o sinteză între eternitatea divină și timp. Timpul rezultă din eon și duce la eon. Iar eonul, sau veacul, nu se poate înțelege fără eternitatea divină. Iar dezvoltarea este implicată în starea inițială a eonului sau a veacului. Mișcarea temporală nu este o cădere contrară voii lui Dumnezeu, ca în origenism și în barthianism, ci e prevăzută în planul lui Dumnezeu cu privire la lume. Eonul din care și la care ajunge mișcarea temporală e la Dumnezeu.

206. Cei ce vietuiesc împotriva rațiunilor firii lăsîndu-se robiți de patimi sînt pedepsiți de firea însăși. Și această pedeapsă este o judecată sau o criză pentru ei. Pedeapsa rezultă din faptul că aceia nu și-au actualizat toate potențele firii sau le-au pervertit. Astfel firea se dovedește bună chiar prin faptul că cei ce o calcă suferă. Sfîntul Maxim afirmă valoarea ei pozitivă, prin faptul că o consideră aflîndu-se lîngă Dumnezeu. Cei ce vietuiesc în conformitate cu ea ajung să răsfrîngă lumina Cuvîntului întrupat, ca și timpul ajuns veac, prin buna folosire a mișcării timpului. Chiar prin faptul că a luat natura noastră umană, unită cu natura cosmică, Cuvîntul lui Dumnezeu a revărsat lumina Sa dumnezeiască peste ea. Se acordă o valoare eternă timpului și firii create, contrar origenismului.

207. Moise și Ilie mai reprezintă și cele două laturi ale creațiunii : cea sensibilă, care are un început cunoscut și un sfîrșit prin corupere, și cea inteligibilă, al cărei început nu se vede și care nu se descompune prin moarte. Dar amîndouă stau lîngă Cuvîntul întrupat, căci pe amîndouă le-a asumat și pe amîndouă le înveșnicește și le scaldă în lumina dumnezeirii Sale. Latura sensibilă a creațiunii nu va dispărea nici ea, cum afirmă platonismul, origenismul și filosofia Asiei Orientale.

petrecute la Schimbarea la Faţă, pe munte, arată în chip tainic cele două moduri generale ale teologiei : şi anume cel dintîi şi simplu şi necauzat care prin tăcere afirmă cu adevărat dumnezeirea prin singura şi totala negaţie şi lauda cuvenită a transcendenţei ei, şi cel următor acestuia şi compus, care o descrie în chip măreţ prin afirmare din cele cauzate. Prin acestea, pe cît e cu putinţă oamenilor să primească cunoştinţa înălţată despre Dumnezeu şi cele dumnezeieşti, ne duce, prin simbolurile potrivite nouă, spre amîndouă modurile, dezvăluindu-ne, prin înţelegerea binecredincioasă a lucrurilor, raţiunile amîndurora şi învăţîndu-ne că simbol al celui dintîi e tot ce e mai presus de simţire, iar al celui de al doilea este ansamblul măreţelor opere supuse simţurilor. Căci din simbolurile mai presus de simţuri credem numai că adevărul mai presus de raţiune şi minte există, neîndrăznind nicidecum să cercetăm, sau neputînd să înţelegem ce şi cum şi care este şi unde şi cînd, evitînd impietatea iscodirii. Iar din cele supuse simţurilor, pe cît ne e cu putinţă, primind numai prin cugetare raţiunile descărnate, ca trepte ale cunoştinţei despre Dumnezeu, spunem că El e toate cîte L-am cunoscut din fapturile Lui în calitate de cauză [208].

47. *Domnul S-a făcut chip al Său prin întruparea Sa.*

Dar să privim dacă nu cumva fiecare din cele două moduri amintite la Schimbarea aceea dumnezeiască la Faţă a Domnului îşi are în

208. Schimbarea la faţă mai reprezintă şi cele două moduri ale cunoaşterii de Dumnezeu : cea afirmativă şi cea negativă. Teologia afirmativă cunoaşte pe Dumnezeu din zidirile Lui, atribuindu-I într-un grad mare, în calitate de cauză, toate însuşirile făpturilor. Făpturile sînt astfel simboluri de care se foloseşte modul afirmativ de cunoaştere a lui Dumnezeu. Întrucît acest mod de cunoaştere vrea să cunoască ceea ce este Dumnezeu, el se bazează mai mult pe raţiunile descărnate ale cugetării.

Teologia negativă sau modul negativ al cunoaşterii lui Dumnezeu renunţă la toate atributele împrumutate din făpturi. Se precizează aici însă că renunţarea aceasta se referă numai la atributele deduse din cele supuse simţurilor. Deci poate folosi ca simboluri cele mai presus de simţuri. Dar întrucît şi ideile despre Dumnezeu ne vin din lucrurile sensibile, renunţarea la tot ce e sensibil înseamnă de fapt renunţarea la aceste idei. Dacă totuşi ceva superior simţurilor poate servi ca simbol al lui Dumnezeu, aceasta e ceva superior ideilor despre El, e o realitate neconstruită şi nededusă de minte, ci apărînd spiritului în mod apofatic din trăirea lui Dumnezeu însuşi. Deci modul acesta al teologiei nu e un mod intelectual, ci experimental duhovnicesc, nici nu foloseşte alte făpturi superioare celor sensibile, ca mijloace ale cunoaşterii lui Dumnezeu, ci cunoaşte pe Dumnezeu din Dumnezeu însuşi, din experierea negrăită a prezenţei Lui. Dar întrucît această prezenţă e pe măsura receptivităţii omului, ea e numită de sfîntul Maxim tot simbol.

Aceasta e lumina dumnezeiască. De fapt, atît din ceea ce a spus sfîntul Maxim mai înainte, cît şi din faptul că pe Tabor s-au arătat pe de o parte chipurile sensibile ale lui Moise şi Ilie, pe de alta, o lumină mai presus de simţuri, se poate spune că Dumnezeu S-a făcut cunoscut sau Se poate face cunoscut atît din formele sensibile ale luminii, cît şi din lumina mai presus de simţuri. Ambele sînt simboluri ale lui Dumnezeu, pentru că El nu Se arată cu totul descoperit. Lumina aceea, fiind fără forme, ne face cunoscut pe Dumnezeu în mod simplu, sau ca simplă prezenţă supremă, neprecizat prin atribute, care nu pot reda nici ele exact pe Dumnezeu cel mai presus de toate atributele. Un Dumnezeu ascuns în apofaticul Său mai presus de raţiuni e un Dumnezeu infinit şi indefinit, cum nu e «Dumnezeul» lui Origen.

chip înțelept simbolul ei. Căci El trebuia să Se creeze în chip neschimbat ca noi, primind, pentru nemăsurata iubire de oameni, să Se facă chipul și simbolul Său și să Se arate din Sine în mod simbolic pe Sine; și prin Sine, Cel arătat, să călăuzească spre Sine, Cel cu totul ascuns în nearătare, toată creațiunea și să ofere oamenilor, cu iubire de oameni, prin lucrarea dumnezeiască în trup, semnele vădite ale infinității nearătate și ascunse dincolo de toate și cu neputință de a fi înțeleasă sau numită de nici una din existențe, în nici un mod [209].

48. *Tîlcuire despre fața fulgerătoare a Domnului.*

Deci lumina feței Domnului, care a covîrșit în apostoli fericirea omenească, este simbolul teologiei mistice negative, întrucît fericita și sfînta dumnezeire este după ființă supranegrăită și supranecunoscută și infinit mai presus de toată infinitatea, nelăsînd celor de după ea nici urma cea mai subțire de cuprindere și nedînd vreuneia din existențe nici o idee de cum sau în ce măsură este tot ea și unime și treime. Căci nu poate fi necreatul cuprins de creatură, nici infinitul înțeles de cele mărginite [210].

49. *Tîlcuire duhovnicească a veșmintelor luminoase ale Domnului.*

Iar modul afirmativ se împarte în cel bazat pe lucrare, pe pronie și pe judecată. Cel bazat pe lucrare, care prin frumusețea și măreția făpturilor dă știrea că Dumnezeu este creatorul tuturor, e simbolizat de

209. Dar nu numai Moise și Ilie, ci și Însuși Domnul prezintă în felul arătării Sale pe munte, în mod mai vădit decît în cursul celorlalte manifestări de pe pămînt ale Sale, cele două moduri ale cunoașterii Sale ca Dumnezeu. Călugărul Varlaam din Calabria afirma, împotriva sfîntului Grigorie Palama, că lumina dumnezeiască de care vorbesc sfinții nu e decît cunoașterea lui Dumnezeu prin negarea intelectuală a atributelor ce I le atribuim după asemănarea creaturilor. Sfîntul Grigorie Palama a arătat, cu exemplul Taborului, că lumina dumnezeiască este altceva decît un simbol al teologiei negative intelectuale. De fapt, sfîntul Maxim spune și el aici că Fiul lui Dumnezeu «prin însăși lucrarea Sa dumnezeiască în trup, Și-a arătat pe Tabor semnele vădite ale infinității Sale nearătate». Lumina aceasta e deci semnul «lucrării» Sale în trup, nu expresia unei gîndiri umane negative. Numai astfel se poate spune că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut pe Sine «Simbolul» Său prin trup. Dacă acest trup n-ar fi arătat prin sine nimic altceva decît un trup ca al celorlalți oameni, Domnul nu Și-ar fi făcut trupul Său simbol al dumnezeirii Sale, așa cum trupurile noastre nu sînt simboluri ale dumnezeirii Lui. Se acordă aci o mare valoare trupului, care poate fi făcut simbol nu numai al sufletului, ci al dumnezeirii însăși. E o afirmare contrară origenismului.

210. Lumina arătată pe fața Domnului este simbolul teologiei tainice negative. Deci teologia tainică negativă nu e mai prejos de acea lumină. Iar acea lumină este un simbol al unei înțelegeri experimentale mai presus de orice înțelegere intelectuală definită a lui Dumnezeu, afirmativă sau negativă. În acea lumină mintea curățită sesizează prezența indefinită a lui Dumnezeu. În orice caz, teologia tainică negativă nu e o simplă negație rațională a însușirilor atribuite lui Dumnezeu, după asemănarea însușirilor făpturilor. Dumnezeu e infinit, fiind mai presus de raționalul care mărginește, ca la Origen. Deci nu poate plictisi.

veşmintele strălucitoare ale Domnului, pe care Cuvîntul le-a arătat cu anticipaţie în făpturile văzute [211].

50. *Alt înţeles duhovnicesc al lui Moise.*

Modul bazat pe pronie e indicat prin Moise, căci acesta scoate cu iubire de oameni, din rătăcire, pe cei stăpîniţi de răutate şi le arată cu înţelepciune oamenilor căile variate ale ieşirii din cele materiale, stricăcioase şi trupeşti spre cele dumnezeieşti şi nematerialnice şi netrupeşti, şi-i întăreşte înţelepţeşte cu legile dumnezeieşti [212].

51. *Alt înţeles duhovnicesc al lui Ilie.*

Iar modul judecăţii se arată prin Ilie, căci aceasta pedepseşte cu cuvîntul şi lucrul pe unii şi călăuzeşte pe alţii, după vrednicie, acomodîndu-se fiecăruia în chip potrivit, după conţinutul şi calitatea virtuţii sau a răutăţii lui [213].

Toate cele spuse înainte referitor la locul de faţă al Sfintei Scripturi le-au lucrat Moise şi Ilie, fiecare în timpurile sale, cum spune istoria, atît cît le e îngăduit celor ce concretizează în ei în mod tipic lucrările dumnezeieşti, fiind asemenea celor spuse în tîlcuire.

51 b. *Înţelesul duhovnicesc al convorbirii cu Moise şi Ilie la Schimbarea la Faţă.*

Iar din convorbirea acelora cu Domnul şi din faptul că vorbeau despre sfîrşitul pe care avea să-l pătimească Acela în Ierusalim (Lc., 9, 31), apostolii au cunoscut nu numai împlinirea în El a tainelor prezise de lege şi de prooroci, ci poate şi faptul că sfîrşitul sfatului negrăit al lui Dumnezeu despre lume şi despre iconomia Lui nu poate fi cu-

211. Cunoaşterea tainică negativă a Domnului este una şi simplă, fiind scufundarea în persoana sau lumina feţei Lui divine inexprimabile. Iar modul cunoaşterii afirmative a lui Dumnezeu se ramifică în trei, după cum Îl gîndeşte pe Dumnezeu, pornind de la lucrarea, de la pronia sau de la judecata Lui referitoare la lume. Una din aceste cunoaşteri afirmative a lui Dumnezeu se bazează pe făpturile pe care, în calitate de cauză, le-a creat. Veşmintele Domnului, de pe munte, reprezintă făpturile Lui create anticipat. Cînd Se întrupează şi vine Domnul în ele, acestea devin luminoase. Întregul cosmos material e destinat să devină veşmîntul luminos al Domnului, contrar învăţăturii lui Origen.

212. O altă formă a cunoaşterii afirmative a lui Dumnezeu se bazează pe pronia Lui cu privire la făpturi. Această cunoaştere desluşeşte felurile cum Dumnezeu ridică pe oameni, de la cele trupeşti şi coruptibile, spre cele netrecătoare prin legile dumnezeieşti naturale şi scrise, pe care le aplică. Moise a fost un organ al acestei pronii a lui Dumnezeu, prin activitatea lui. Sfîntul Maxim acordă proniei un sens antropologic-etic.

213. Al treilea fel al cunoaşterii afirmative a lui Dumnezeu este cel bazat pe judecată. Cunoaşterea aceasta are de asemenea efecte practic antropologice. Prin ele Dumnezeu ceartă cu cuvîntul şi cu lucrul pe unii şi ajută pe alţii, acomodîndu-le tuturor după mărimea şi calitatea virtuţii sau patimilor lor. Acest fel de lucrare este reprezentat de Ilie.

prins de nici una din făpturi, decît numai de marea Lui pronie și judecată, prin care toate înaintează cu bună rînduială spre sfîrșitul cunoscut de mai înainte numai lui Dumnezeu. Sfîrșitul acesta, care va fi și cum și cînd, l-au ignorat deopotrivă toți; l-au cunoscut cu adevărat, dar numai că va fi, numai sfinții care și-au curățit sufletul prin virtuți și și-au îndreptat toată pornirea mintală a lor cu totul spre cele dumnezeiești. Căci prin aceasta ei auzeau, așa zicînd, însăși firea generală a celor văzute, deși nu cu totul clar, prin modurile din care e constituită, cum își strigă sfîrșitul bunei ei întocmiri prezente [214].

52. *Înțelesul natural al sfîrșitului necesar al lumii.*

Căci privind, pe cît se putea, cu știință lumea prezentă și desfășurînd cu cugetarea în chip înțelept rațiunea concentrată a corpurilor legate întreolaltă în ea în chip variat, au aflat că unele din ele sînt sensibile, perceptibile și generale, dar toate se cuprind și se prefac în toate prin schimbarea reciprocă a proprietăților calitative ale fiecăruia. Căci cele ce sînt se cuprind după fire în cele supuse simțurilor, iar cele supuse simțurilor în cele ce simt prin simțire, ca unele ce sînt percepute. Și iarăși cele generale se strică prefăcîndu-se în cele particulare prin schimbare, iar cele particulare în cele generale prin desfacere. Și descompunerea unora se produce prin nașterea altora. Căci unirea celor generale între ele, producînd nașterea celor particu-

214. Faptul că Moise și Ilie vorbesc pe munte cu Domnul și grăiesc despre pătimirea Lui în Ierusalim îl interpretează sfîntul Maxim în sensul că legea și proorocii indicau pe Hristos ca pe Cel în care aveau să se împlinească tainele prezise de ele. Din lumina Lui dinainte de întrupare primiseră și ele lumină și din lumina Lui de după întrupare primesc lumina lor deplină. Dar împlinirea tainelor legii și proorocilor în Hristos implică totodată împlinirea în El a sfatului lui Dumnezeu cu privire la lume și la iconomia Lui.

Această împlinire a lumii în Hristos a fost prezisă și ea de lege și de prooroci. Dar Cel care o cunoaște în ultima analiză, cînd și cum va fi, este Dumnezeu, prin pronia și judecata Lui. Căci prin acestea El și conduce de fapt lumea spre împlinirea ei finală.

Ceva mai sus, sfîntul Maxim referise pronia și judecata la drumul duhovnicesc al omului, nu la lume. Acum le referă la cosmos, căci omul își face drumul duhovnicesc prin lume. Acest drum e ca o micșorare a alipirii exclusive la lume. Deci el implică și un sfîrșit al lumii, dacă toți oamenii sînt chemați să se dezlipească de ea și dacă lumea nu are decît acest rost, al înaintării omului prin ea, dincolo de ea. Natura umană și natura lumii înseși își dezvăluie astfel destinația și conducerea prin pronie, spre sfîrșitul în Dumnezeu. Destinația aceasta o cunosc mai bine sfinții, căci pornirea firii lor spre dezlipirea de chipul actual al lumii și spre înaintarea către Dumnezeu prin virtuți e mai accentuată. Prin virtuțile lor fac ca natura celor văzute să fie depășită prin activarea de către ei a modurilor proniei și judecății dumnezeiești. Ei cunosc prin aceste moduri aplicabile lumii, sau impuse de Dumnezeu lor prin lume, că lumea e destinată sfîrșitului, deși cînd și cum va fi aceasta nu cunosc.

Astfel, sfîntul Maxim depășește viziunea dezvoltării individuale a omului, proprie în general sfinților părinți, într-o viziune a înaintării cosmosului spre sfîrșitul lui în Dumnezeu. Un alt argument al sfîrșitului lumii este prefacerea continuă a lucrurilor din ea. Nu are nici un sens durata eternă a acestei prefaceri, mereu identice. Dar nici natura umană, nici cosmosul nu se suprimă la sfîrșit în Dumnezeu, ci se prefac, se transfigurează.

lare, înseamnează descompunerea lor reciprocă prin schimbare. Şi iarăşi descompunerea celor particulare în cele generale prin desfacerea legăturii (celor unite în ele) înseamnă persistenţa şi naşterea celor generale.

Aflînd că aceasta este firea lumii sensibile: descompunerea şi prefacerea întreolaltă a corpurilor din ea, din care şi în care constă, au cunoscut, ca urmare, din structura prin fire nestatornică şi schimbăcioasă şi mereu altfel purtată şi întoarsă a corpurilor din care constă, sfîrşitul ei, care se va produce cu necesitate prin succesiunea lucrurilor. Căci au socotit cu dreptate că nu e cu putinţă, nici raţional, să numească veşnic ceea ce nu e mereu la fel, fără schimbare şi prefacere, ci se împrăştie şi se preface în nenumărate moduri.

53. Scurtă tîlcuire despre veacul viitor şi despre ce înseamnă prăpastia dintre Dumnezeu şi oameni şi cine este Lazăr şi ce este sînul patriarhului.

Prin aceasta ridicîndu-se deasupra celor ce se văd, au cugetat cu înţelepciune la sfîrşitul sigur al tuturora, cînd nu va mai fi nici una din existenţe care poartă şi e purtată şi nici o mişcare a vreunui lucru din stabilitatea negrăită, care a pus hotar pornirii şi mişcării celor ce sînt purtate şi se mişcă. La acest sfîrşit dorind să ajungă cu mintea, încă purtînd trupul supus stricăciunii, au trecut cu înţelepciune prăpastia dintre Dumnezeu şi oameni, desfăcîndu-se cu bunăvoie de afecţiunea faţă de trup şi de lume. Căci prăpastia cu adevărat înfricoşată şi mare între Dumnezeu şi oameni este dragostea şi plăcerea faţă de trup şi de lumea aceasta. Îmbrăţişînd bărbăteşte şi cu bucurie lipsa acestora, Lazăr (cum arată boala şi foamea, una pricinuindu-i înstrăinarea de lume, alta de trup) s-a învrednicit să primească odihna în sînurile lui Avraam, lăsînd fără alinare pe bogatul, lipsit de acestea, nefolosit cu nici un alt rod din viaţa în trup, fără numai cu chinurile fără de sfîrşit. Căci acesta a rămas lipsit şi de viaţa prezentă, pe care singură a îmbrăţişat-o cu iubire, întrucît aceasta prin fire nu poate fi reţinută din curgerea ei, şi nu s-a putut împărtăşi nici de cea viitoare, faţă de care a rămas cu totul nemişcat şi fără iubire. Căci aceasta obişnuieşte să se dăruiască numai acelora care au iubit-o deplin şi din dragostea faţă de ea au răbdat de bunăvoie, cu plăcere, toate cele dureroase [215].

215. Afecţiunea faţă de trup şi de lume este o prăpastie între noi şi Dumnezeu. Numai cine se lipseşte de acestea se sălăşluieşte în sînurile lui Avraam, asemenea săracului Lazăr. Cine se lipeşte prin plăcere exclusiv de viaţa prezentă rămîne lipsit şi de ea, ca de una ce nu poate fi reţinută din coruperea ei, şi nici nu o primeşte pe cea viitoare, căci nu s-a acomodat ei prin iubire. Acesta e asemenea bogatului nemilostiv.

Iar cînd auzim de sînurile lui Avraam, să înțelegem pe Dumnezeu cel din seminția lui Avraam, Care S-a arătat nouă după trup. Acesta dăruiește cu adevărat toate, tuturor celor vrednici de har, pe măsura calității și măsurii virtuții fiecăruia. El Se împarte pe Sine neîmpărțit în măsuri diferite, dar nu Se taie nicidecum cu cei ce se împărtășesc de El pentru caracterul netăiat după fire al unității Sale, deși, iarăși, pentru vrednicia felurită a celor ce se împărtășesc, apare în chip minunat despărțit în împărtășirile Sale, adunîndu-le într-o unire negrăită, cum numai Cuvîntul știe[216].

Spre Acesta nimeni nu va putea trece bucurîndu-se de plăcerea trupului și îndulcindu-se de ea mai mult decît de fericita Lui slavă. Nici nu va sta cu Cel ce a biruit lumea cel ce a fost biruit de lume și se desfată de ea, cunoscînd-o în chip rău. Căci dreptatea dumnezeiască a socotit că nu se cuvine ca cei ce mărginesc la viața aceasta cele ale omului și se desfată cu bogăția, cu sănătatea trupului și cu celelalte bunuri, și socotesc că numai în aceasta e fericirea, iar bunurile sufletești le socotesc ca nimic, să se împărtășească de bunurile dumnezeiești și veșnice de care nu s-au îngrijit deloc, pentru multa grijă de cele materiale, neștiind cît de mult virtuțile întrec bogăția, sănătatea și celelalte bunuri vremelnice[217].

54. *Tîlcuire despre virtuți.*

Căci numai virtuțile fac pe om fericit, fie că sînt singure, fie împreună cu alte bunuri. Celelalte bunuri împreună cu virtuțile îl fac pe om fericit în mod abundent, cum a spus cineva dintre cei înțelepți în cele dumnezeiești, iar singure și de sine, în mod circumscris. Căci dintre lucruri, unele se cunosc în mod circumscris, cum e cel de doi coți, altele ca grămadă. Căci din grămadă chiar dacă scoți două măsuri restul rămîne tot grămadă. Și din fericirea abundentă de scoți bunurile trupurilor și ale celor din afară și lași numai virtuțile, fericirea rămîne și așa fără lipsă. Căci virtutea e îndestulătoare prin ea însăși spre fericirea celui ce o are. Deci tot cel rău este nefericit, chiar dacă ar avea la un loc toate bunurile amintite ale pămîntului, odată ce este lipsit de

216. Prin sînurile lui Avraam sfîntul Maxim înțelege pe Fiul lui Dumnezeu cel răsărit după trup din sînurile lui Avraam. El este numit «sînuri» și nu sîn, pentru că dăruiește în Sine fiecăruia un loc fericit, potrivit cu mărimea și calitatea virtuții lui, împărțindu-Se tuturor și rămînînd totuși neîmpărțit, sau împărțindu-Se ca să-i adune în Sine.

217. Lumea poate fi cunoscută și în chip rău în voluptatea amăgitoare și de scurtă durată oferită celui ce și-a dezlegat simțurile din armonia ființei sale complexe și capabile de o durată veșnică, prin spiritul prin care se distinge de calitățile pur materiale și biologice. Virtuțile sînt deprinderile prin care se întărește spiritul și-l fac capabil să țină în subordine toate elementele ființei umane și să lucreze la armonia tuturor.

virtuţi. Şi tot cel bun e fericit, chiar de e lipsit de toate bunurile pămîntului, avînd strălucirea virtuţii cu care se bucură Lazăr, avînd odihna cea din sînurile lui Avraam [218].

55. Altă tîlcuire la : *«De vei fi răstignit ca un tîlhar»* (Sf. Grigorie Teologul, *Cuv. la Paşti,* cap. 24 ; P.G. 36, 656).

Şi iarăşi tîlhar cinstit este cel ce s-a învrednicit să se răstignească împreună cu Hristos, prin respingerea totală şi deplină a patimilor, cel ce s-a răstignit la dreapta Lui, adică a străbătut toată virtutea cu raţiune şi cunoştinţă şi-şi păzeşte viaţa fără sminteală pentru toţi oamenii şi nu are nici o mişcare care-l abate de la blîndeţea cuvîntului din pricina asprimii. Iar tîlhar necinstit este cel ce, de dragul slavei şi al bunurilor mai abundente, simulează cu viclenie viaţa virtuoasă prin purtările aparente şi nu cultivă faţă de cei de afară decît cuvîntul cel unic şi singur al linguşirii în loc de toată virtutea şi cunoştinţa, iar faţă de cei din apropiere e pervers în intenţii şi duşmănos. Acestuia trebuie să i se închidă gura cu pricepere, ca unuia ce huleşte calea lui Dumnezeu. Căci poate va înceta de a bîrfi Cuvîntul prin purtarea sa, mişcat de cel care-l ceartă, precum a păţit pe cruce tîlharul care a hulit fără ruşine. Căci tăcerea care nu răspunde celui ce mustră este semn al primirii cuvîntului grăit. Deci, în oricare înţeles din cele arătate ne răstignim cu Hristos, să ne silim, cît sîntem aici, să ne facem îndurător pe Cuvîntul-împreună-răstignit şi să primim făgăduinţa nemincinoasă a odihnei, în conştiinţa curăţită de gîndurile care o mustră, dacă azi înseamnă ziua prezentă a veacului acestuia (căci «Azi, zice, vei fi cu Mine în rai») ; iar mîine, pe cea a veacului viitor, în care nu mai trebuie să aştepţi nici o iertare a păcatelor, ci numai răsplata cuvenită fiecăruia, după vrednicia celor săvîrşite în viaţă.

56. Altă tîlcuire pentru cei ce întreabă despre spusa din Cuvîntarea la Duminica cea nouă, care zice : *«Mai înaltă ca cea mai înaltă şi mai minunată ca cea minunată»* (Sf. Grigorie Teologul, *La Duminica nouă,* cap. 5 ; P.G. 36, 613).

Şi iarăşi, prima Duminică e simbolul viitoarei învieri şi nestricăciuni a firii ; iar a doua poartă chipul viitoarei îndumnezeiri după har. Dacă deci bucuria de cele bune e mai cinstită decît deprinderea curăţită de rele, iar deprinderea desăvîrşirii în cunoştinţa adevărată, mai cin-

218. Numai virtuţile fac pe om fericit, fie că acela mai are sau nu şi alte bunuri. Toate celelalte bunuri sînt măsurate şi, cînd sînt pierdute, e pierdut totul. Virtutea e nemăsurată şi, chiar dacă omul care o are le pierde pe celelalte, tot fericit rămîne. Căci prin virtute omul participă la Dumnezeu cel infinit.

stită decît alegerea sănătoasă a virtuții și ridicarea la Dumnezeu în har, prin îndumnezeire, mai cinstită decît nestricăciunea firii, iar prima Duminică le este celor dintîi chip, iar celor de al doilea simbol, pe drept cuvînt a spus învățătorul, ridicat în Duh, că Duminica cea nouă este mai înaltă decît cea înaltă.

57. Contemplarea naturală prin care sfinții au cunoscut pe Dumnezeu din făpturi.

Deci sfinții — înțelegînd astfel creațiunea și buna ei întocmire și proporția și folosul pe care fiecare parte îl oferă întregului univers și că desăvîrșite sînt toate cele create cu înțelepciune și purtare de grijă, după rațiunea după care au fost create, și cele ce s-au făcut, că nu e cu putință să fie în alt chip bune, decît așa cum sînt, neavînd trebuință de adaos sau de micșorare spre a fi în alt chip bune — au cunoscut pe Făcător din fapturile Lui. Apoi privind persistența, ordinea și poziția lucrurilor create, rînduiala după care stau toate în specia lor neamestecate și libere de orice confuzie, mișcarea stelelor săvîrșită în același mod neabătîndu-se nicidecum niciodată și ciclul anului care se săvîrșește regulat prin revenirea lor de la același la același loc, egalitatea nopților și zilelor în cursul anului crescînd și micșorîndu-se în mod alternativ, nici creșterea, nici micșorarea nefăcîndu-se într-o măsură mai mare sau mai mică, au învățat că Cel pe care L-au cunoscut ca Dumnezeu și Făcător al tuturor este și Proniatorul lucrurilor [219].

58. Înțelegerea naturală prin care se cunoaște că lumea și toate cele după Dumnezeu își au un sfîrșit.

Căci cine, privind frumusețea și măreția făpturilor lui Dumnezeu, nu-L va cunoaște îndată pe El ca pricinuitor al facerii, ca început și cauză a lucrurilor și ca făcător? De aceea numai spre El va urca cu mintea, lăsînd acestea jos. Căci nu poate străbate totul mintea care dorește să cuprindă nemijlocit pe Cel cunoscut prin lucruri. Și amăgirea că lumea e fără de început o va scutura de la sine, cugetînd în chip adevărat că tot ce se mișcă a și început fără îndoială să se miște. Căci nici o mișcare nu e fără de început, fiindcă nu e nici fără cauză. Pentru că are drept început pe Cel ce mișcă și drept cauză, pe Cel ce o cheamă și o atrage spre ținta finală spre care se mișcă. Iar dacă începutul a toată mișcare, a tot ce se mișcă e Cel ce mișcă, și ținta finală e cauza spre care e purtat cel ce se mișcă (căci nimic nu se mișcă fără cauză), și nici una din existențe nu e nemișcată afară de Cel ce mișcă

219. Contemplația naturală este cunoașterea lui Dumnezeu din creațiune. Prin una din aceste contemplări se cunoaște Dumnezeu ca «făcător», prin alta ca «proniator».

prima dată (căci Cel ce mişcă prima dată e fără îndoială nemişcat, fiindcă e şi fără început), atunci nici una din existenţe nu e fără de început, pentru că nu e nici nemişcată. Căci toate cele ce sînt în orice fel se mişcă, afară de Cauza singură nemişcată şi mai presus de toate. Cele înţelegătoare şi raţionale se mişcă prin cunoaştere şi ştiinţă, pentru că nu sînt autocunoaştere sau autoştiinţă. Căci cunoştinţa şi ştiinţa lor nu e fiinţă a lor, ci aptitudini observate pe lîngă fiinţa lor, provenite din judecata dreaptă a minţii şi raţiunii, adică a puterilor proprii fiinţei lor [220].

59. *Înţelesul ascuns în strîngerea (contractarea) şi lărgirea (dilatarea) fiinţei, a calităţii şi cantităţii, datorită căreia ea nu poate fi fără de început.*

Dar şi ceea ce se numeşte simplu substanţă se află în mişcare. Cea a celor ce se nasc şi se corup se mişcă născîndu-se şi corupîndu-se, iar cea a tuturor celor ce sînt a fost pusă în mişcare şi se mişcă conform raţiunii şi modului dilatării şi contractării. Căci se mişcă de la genul atotgeneral prin genurile mai puţin generale spre specii prin care şi în care obişnuieşte să se împartă, înaintînd pînă la speciile cele mai particulare în care ia sfîrşit dilatarea ei, hotărnicindu-şi existenţa ei faţă de cele de jos; şi se adună iarăşi de la speciile cele mai particulare, întorcîndu-se prin cele mai puţin generale pînă la genul atotgeneral în care se sfîrşeşte contractarea ei, hotărnicindu-şi existenţa ei faţă de cele de sus. Astfel mărginindu-se în amîndouă părţile, adică în sus şi în jos, arată că are început şi sfîrşit, nefiind capabilă nicidecum să primească în sine raţiunea infinităţii.

La fel e cu cantitatea. Nu numai cea a celor ce se nasc şi se corup în orice mod, în care poate fi observată, se mişcă crescînd şi micşorîn-

220. O altă contemplare naturală ia în considerare mişcarea şi prin ea e cunoscut Dumnezeu ca origine şi ţintă a mişcării. Mişcarea tuturor celor din lume e o dovadă că lumea nu e de la sine şi pentru sine, ci are un principiu deosebit de ea şi o ţintă deosebită de ea. Mişcarea implică o cauză şi o ţintă, prin faptul că are o direcţie, că tinde spre ceva fără voia ei şi deci vine de undeva. Ultimul principiu al mişcării şi ultima ţintă a ei trebuie să fie deci nemişcarea ca să nu mai trimită la alt principiu, la altă ţintă. E luată aici ideea lui Aristotel despre Dumnezeu ca «mişcătorul nemişcat». Dar sfîntul Maxim foloseşte ideea aceasta pentru a prezenta pe de o parte mişcarea într-o lumină pozitivă, contrară origenismului, pe de alta, pentru a deduce că lumea se mişcă spre Dumnezeu, Care, fiind cauza mişcării, trebuie să fie şi ţinta ei finală. Lumea nu se poate mişca spre altă ţintă, nici nu poate rămîne veşnic într-o mişcare în ea însăşi. Dacă mişcarea îşi are mereu impulsul în Dumnezeu, ea rămîne mereu în raza puterii lui Dumnezeu. Mişcarea provine dintr-o nedeplinătate a lumii care îşi caută deplinătatea în Dumnezeu, Care nu Se mişcă pentru că e deplin. În mişcare se încadrează şi acţiunea cunoaşterii, întrucît fiinţele înţelegătoare create nu sînt depline în cunoaştere, pentru că nu sînt depline sau infinite în ele însele. Ele sînt mişcate la cunoaştere de cele deosebite de ele. Ele nu se pot mişca în cunoaşterea lor, care nu se poate opri la nici o margine, decît spre Dumnezeu, realitatea infinită în ea însăşi.

du-se, ci şi toată şi a tuturor, mişcîndu-se după raţiunea desconcentrării şi concentrării şi specificîndu-se prin dilatare în deosebirile particulare, se hotărniceşte, neputîndu-se revărsa la infinit; şi iarăşi se adună prin revenire, desfăcînd speciile acelora, dar nu specificul înnăscut ei.

La fel e cu calitatea. Nu numai a celor ce se nasc şi se strică se mişcă prin prefacere, ci şi toată şi a tuturor, mişcîndu-se prin schimbarea şi împrăştierea a ceea ce o distinge, primeşte o dilatare şi o contractare. Şi de nimic ce obişnuieşte să se împrăştie şi să se adune, n-ar putea spune cineva, cugetînd drept, că e cu totul nemişcat în raţiune şi lucrare. Iar dacă nu e nemişcat, nu e nici fără de început. Iar dacă nu e fără de început, e vădit că nu e nici nefăcut, ci precum ştie că cel ce se mişcă a început să se mişte, la fel ştie că cel făcut are un început al facerii spre a exista şi că şi-a primit existenţa şi mişcarea din Cel Unul şi singur nefăcut şi nemişcat. Iar cel ce a început să existe prin facere nu poate fi nicidecum fără de început [221].

60. *Dovedire că tot ce există, afară de Dumnezeu, e numaidecît în spaţiu şi de aceea în mod necesar e şi în timp; şi că ceea ce e în spaţiu numaidecît a început să existe în ce priveşte timpul.*

Dar trecînd peste faptul că însăşi existenţa celor ce sînt, avînd un «cum» al existenţei şi neexistînd simplu, ceea ce este primul chip al mărginirii, aduce o dovadă puternică şi mare că lucrurile au început după fiinţă şi naştere, cine nu ştie că odată cu tot ce există în oarecare fel, afară de Dumnezeu singur, Care e propriu-zis mai presus şi de însăşi existenţa, se cugetă «unde» există, împreună cu care, în mod necesar, se cugetă «cînd» există? Căci nu e cu putinţă să se cugete un «unde» separat de un «cînd» care ar lipsi, pentru că acestea sînt deodată, deoarece sînt cele fără de care nu există ceva; nici un «cînd» nu

221. Dacă în secţia anterioară s-a scos din mişcare în general un argument pentru începutul şi sfîrşitul lumii, deci pentru o origine şi un scop transcendent ei, în secţia aceasta se scoate un argument pentru mărginirea lumii în substanţă, în cantitate şi calitate, şi apoi pentru începutul şi sfîrşitul ei din mişcarea limitată a diferitelor genuri, a cantităţii şi calităţii lor în parte. Substanţa generală merge pînă la un loc cu specificarea sa în genuri şi în specii nu pînă la infinit. Căci ea rămîne în marginile aceloraşi genuri şi specii, sau în caracterele aceleiaşi substanţe. Mişcarea aceasta limitată a fluxului şi refluxului specificării e un argument pentru mărginirea lumii, pentru neinfinitatea ei. Aceeaşi incapacitate de infinitate dovedeşte mişcarea limitată de creştere şi descreştere cantitativă sau mişcarea de specificare calitativă limitată şi de revenire din ea.

Pe de altă parte, specificarea substanţei în specii şi revenirea din ele, creşterea şi descreşterea cantitativă şi specificarea calitativă în aceleaşi limite, realizîndu-se prin mişcare, arată că nimic din lume nu e nemişcat. Iar dacă nu e nemişcat, nu e nici fără de început, ci îşi are un început al fiinţei şi mişcării sale, din Cel nefăcut şi nemişcat. Azi se vorbeşte mult în teologia americană de limita lumii şi a culturii (David Tracy).

e separat de un «unde» care ar lipsi și cu care acesta se cugetă împreună.

Toate se arată supuse lui «unde», ca cele ce există în spațiu. Căci nu e mai presus de univers însuși cuprinsul universului, pentru că e irațional și cu neputință să se cugete cuprinsul universului mai presus de universul propriu, ci își are circumscrierea de la sine în sine, avînd puterea infinită ce circumscrie toate, a Celui ce e cauza tuturor, însăși marginea cea mai din afară a sa. Acesta și este spațiul universului, cum definesc unii spațiul, zicînd: «Spațiul este periferia exterioară a universului, sau poziția din afară a universului, sau marginea conținătorului în care se conține conținutul».

Iar deodată cu aceasta se va dovedi că sînt și sub «cînd», ca existînd numaidecît în timp. Fiindcă toate cele ce au existența după Dumnezeu nu o au în mod simplu, ci «cumva». Și de aceea nu sînt fără de început. Căci tot ce primește rațiunea unui «cum», deși este, totuși a fost cînd nu era. De aceea spunînd că Dumnezeu este, nu spun cum este. Și de aceea și «este» și «era» le spunem la El în chip simplu, nedeterminat și absolut. Căci dumnezeirea e mai presus de orice cuvînt și de orice înțeles. De aceea nici spunînd că este, nu o facem supunîndu-L categoriei existenței. Căci este izvorul existenței, dar nu existența însăși. Fiindcă e mai presus și de însăși existența spusă și gîndită în oarecare mod. Iar dacă cele ce sînt au existența în oarecare mod, dar nu simplu, precum trebuie să fie sub «unde» pentru poziția și marginea rațiunilor naturale din ele, vor trebui cu siguranță să fie și sub «cînd» pentru începutul lor [222].

61. *Dovedire că tot ce are o existență în ceva nu poate fi infinit și, de aceea, nici fără început.*

Și iarăși, substanța tuturor nu poate fi infinită, odată ce acestea toate sînt multe. Deci are ca limită a acestor multe existențe însăși cîtimea în mulțime care circumscrie rațiunea existenței și a modului ei de existență. Astfel, substanța tuturor nefiind fără frîu, e vădit că nici ipostasurile lucrurilor singulare nu sînt fără circumscriere, circumscriindu-se în rațiunea lor reciproc prin număr și substanță. Iar dacă nici o exis-

222. Față de filosofia care supunea totul categoriei existenței, deci chiar divinitatea, sfîntul Maxim așază pe Dumnezeu mai presus și de categoria existenței. Aceasta este cea mai radicală aplicare a teologiei negative, afirmată dar nu demonstrată de scrierile areopagitice. Tot ce cade sub categoria existenței cade sub un *cum* al existenței și deci e mărginit, pentru că orice fel de *cum* exclude alte moduri ale lui. De acest *cum* al oricărei existențe țin și *cînd* și *unde*, sau timpul și spațiul, care de asemenea o mărginesc. Ceea ce există cîndva și undeva nu există mai presus de cînd și de unde. Ceea ce există cîndva are un început și un sfîrșit. Ceea ce există undeva nu e infinit. Dumnezeu, necăzînd sub categoria existenței determinate, e mai presus de timp și de spațiu. El limitează existența în timp și în spațiu.

tenţă nu e liberă de circumscriere, e vădit că toate existenţele au primit, potrivit cu ele, şi însuşirea de a fi cîndva şi de a fi undeva. Căci fără acestea nu va putea exista nicidecum ceva, nici substanţă, nici cantitate, nici calitate, nici relaţie, nici acţiune, nici pasivitate, nici mişcare, nici aptitudine, nici altceva din cele în care le cuprind pe toate cei pricepuţi în acestea.

Deci nici una din existenţe, căreia i se poate cugeta altceva anterior şi cu care se poate cugeta altceva deodată, nu e fără de început sau necircumscrisă. Iar dacă nici una din existenţe nu e fără de început şi necircumscrisă, cum a arătat raţiunea urmînd consecvent firii lucrurilor, a fost cu siguranţă odată, cînd nu era nimic din cele ce sînt. Iar dacă nu era, fără îndoială s-a făcut.

Căci nu sînt cu putinţă amîndouă acestea : şi să fi fost şi să se facă, fără prefacere şi fără schimbare. Pentru că dacă era şi s-a făcut, s-a prefăcut, trecînd prin devenire în ceea ce nu era ; sau s-a schimbat, primind adaosul unei însuşiri de care era lipsit. Dar tot ce se preface, sau se schimbă, sau are o lipsă de formă, nu poate fi prin sine desăvîrşit. Iar ceea ce nu e prin sine desăvîrşit va avea nevoie cu siguranţă de altceva care să-i procure desăvîrşirea. Şi aşa va deveni acesta desăvîrşit, dar nu prin sine, întrucît nu are desăvîrşirea prin fire, ci prin participare.

Dar ceea ce are nevoie de altceva pentru desăvîrşire are nevoie cu atît mai mult de altceva pentru existenţa sa. Căci dacă substanţa e mai mare decît forma, iar pe ea a putut să şi-o dea sieşi sau să o aibă acel lucru pe care vor aceştia să-l numească substanţă, cum nu şi-a fost suficient ca să aibă simplu, sau să-şi dea sie, ceea ce-i mai mic, adică forma ? Iar dacă pentru a-şi da sie ceea ce e mai mic, sau pentru a-l avea simplu, nu-şi este suficient acel lucru, pe care pot să îl numească substanţă, sau materie, cei ce îndrăznesc să atribuie lipsa de început celor de după Dumnezeu şi din Dumnezeu (şi în aceasta nu ne deosebim), cum a putut avea ceea ce-i mai mare, adică însăşi existenţa, fie în mod simplu, fie de la sine, lucrul care n-a fost în stare să aibă ceea ce-i mai mic ? Iar dacă materia n-a putut să aibă nicidecum fie de la sine, fie în mod simplu, ceea ce-i mai mic, cu atît mai mult nu poate să aibă însăşi existenţa, fie în mod simplu, fie în oarecare mod de la sine. Deci cea care n-a avut putere să aibă, cum s-a arătat, ceea ce e mai mic, adică forma, nu ar putea să aibă în nici un fel vreodată nici ceea ce e mai mare, adică însăşi existenţa. Iar dacă e aşa, cu siguranţă de la Dumnezeu s-a dăruit lucrurilor atît existenţa, cît şi forma, odată ce ele există. Iar dacă de la Dumnezeu e toată substanţa şi materia şi toată

forma, nimeni n-ar putea să spună, afară de cazul că e lipsit cu totul de minte sănătoasă, că materia e fără de început și nefăcută, cunoscînd pe Dumnezeu ca Făcător și Proniator al tuturor [223].

62. *Dovedire că tot ce se mișcă, sau e cugetat din veci împreună cu altceva deosebit după ființă, nu poate fi infinit și că doimea nu e nici început, nici fără de început; și că singură unimea e în chip propriu început și fără de început.*

Și iarăși, dacă materia, cum zic unii, era din veci, evident că n-a fost făcută. Iar dacă n-a fost făcută, nu e nici mișcată. Iar dacă nu e mișcată, nici n-a început să fie. Iar dacă n-a început să fie, cu siguranță e fără de început. Iar dacă e fără de început, e și nesfîrșită. Iar dacă e nesfîrșită, cu siguranță e și nemișcată (căci infinitul e cu siguranță nemișcat, fiindcă nu are unde să se miște nehotărnicitul). Iar dacă-i așa, desigur că sînt două infinituri neîncepute și nemișcate, Dumnezeu și materia, ceea ce e cu neputință.

---

223. Sfîntul Maxim scoate un alt argument pentru mărginirea și începutul lumii, chiar din existența ei în forma unei cîtimi de existențe. Acestea fiind multe se limitează reciproc. Substanța însăși apare mereu limitată, ținută în frîu.

Toate lucrurile sînt supuse unui loc și unui timp diferit al existenței lor, limitîndu-se reciproc. Locul și timpul sînt condițiile fundamentale ale tuturor celorlalte determinări variate ale lor. Fără loc și timp n-ar putea exista nici substanța, nici cîtimea, nici calitatea, nici relația, nici mișcarea lor activă și pasivă.

Existența lucrurilor în cîtimea mulțimii și deci a circumscrierii reciproce face să nu existe nici un lucru căruia să nu i se poată cugeta altul anterior sau simultan. Aceasta înseamnă că nici un lucru nu e fără început și necircumscris. Deci a fost odată cînd n-a fost nici un lucru. De aici urmează că ele au fost făcute. Însăși devenirea lor arată că ele au fost făcute. Căci nu poate fi ceva veșnic și să devină. Prin devenire progresează ceva spre neființă sau spre un adaus de bunătate. Dar tot ce se preface în mai bun nu poate fi prin sine desăvîrșit, ci prin participare. Dar ceea ce are nevoie de altceva pentru a deveni desăvîrșit, cu atît mai mult va avea nevoie de altul pentru existența sa. Căci substanța e mai mult decît forma. Iar dacă un lucru nu-și poate da forma, cum își va putea da substanța sau existența? Sfîntul Maxim vizează aci platonismul, care admitea un Dumnezeu formator al lucrurilor, dar nu un Dumnezeu creator. Totul e creat de Dumnezeu, inclusiv materia. Prin aceasta sfîntul Maxim respinge platonismul și origenismul, care socoteau că e nedemn ca Dumnezeu să fie socotit creator al materiei.

După argumentul mișcării și al mărginirii substanței (am zice, legea cantității de substanță, a cîtimilor și a calităților), sfîntul Maxim prezintă aici argumentul *formei* în a cărei realizare el vede rostul devenirii. Tot ceea ce se preface, tot ceea ce primește, adică, o formă pe care nu o avea — și în acest proces sînt cuprinse toate — nu e prin sine desăvîrșit, ci are nevoie de altceva pentru a-și primi desăvîrșirea: de timp și de alte condiții. Dar dacă nu-și poate da singur forma (adică desăvîrșirea), cu atît mai puțin își poate da singur existența sau ființa, sau substanța, care e mai mult decît forma. Deci numai Dumnezeu a dăruit tuturor atît existența (substanța, ființa), cît și forma. În afară de aceasta chiar faptul că toate lucrurile trebuie împreună cugetate cu un cînd al existenței lor arată că nu sînt fără de început. Sfîntul Maxim în acest paragraf alternează expresia «existență» (εἶναι) cu «ființă» (οὐσία), indicînd prin ele prima treaptă de existență, pe cea nedeterminată, față de care existența într-o anumită formă e a doua treaptă. Ființa (οὐσία) e alternată cu existența fie pentru că e un substantiv ce derivă de la εἶναι, fie pentru că ființa (sau substanța) nedeterminată e prima treaptă în care se realizează existența (τὸ εἶναι).

Dar doimea nu e nici infinită, nici fără început, nici nemișcată; nici nu va putea fi începutul a ceva în general, fiind circumscrisă atît prin unirea cît și prin despărțirea ei. Prin unire, întrucît existența ei constă din compoziția unităților, sub care e cuprinsă ca sub părțile ei și în care se poate tăia ca în părțile ei. (Și nimic despărțit sau posibil de despărțit, ori compus sau posibil de compus, după fire, sau poziție, sau alt mod ce poate fi cugetat, dar nici chiar ceea ce se numește simplu împărțire sau compunere nu poate fi infinit, fiindcă nu poate fi nici simplu și singur și nenumărat sau imposibil de numărat, sau imposibil de numărat împreună, sau liber pur și simplu de orice fel de relație. Căci toate acestea se cugetă în relație, iar infinitul e fără relație, fiindcă nu are ceva unit cu sine prin relație). Iar prin despărțire, întrucît e mișcată de numărul din care a început și sub care se cuprinde, odată ce nu are prin fire și fără relație existența. Căci prin număr se constituie orice doime și orice unitate care alcătuiește o parte a ei, și prin număr unitățile ei își înlătură reciproc necircumscrierea. Și nimeni, dacă e părtaș cît de cît de rațiune, nu va spune că e infinit ceva cu care sau lîngă care se cugetă din veci altceva deosebit după ființă, știind că celui ce judecă altfel îi scapă cu siguranță rațiunea infinitului. Pentru că infinitul este infinit după toată rațiunea și modul, după ființă, după putere, după lucrare, după amîndouă laturile, adică după cea de sus și cea de jos, sau după început și sfîrșit. Căci necuprins este infinitul după ființă și neînțeles după putere și necircumscris după lucrare și fără început de sus și fără sfîrșit în jos. Și vorbind simplu și mai adevărat, după toate e fără hotar, întrucît nimic nu poate fi cugetat nicidecum împreună cu el după vreunul din modurile înșirate. Căci după oricare rațiune sau mod am spune că mai poate fi adăugat altceva, deosebit după ființă, alături cu el, i-am răpi întreaga rațiune a infinității. Iar dacă nu poate fi infinit ceva cu care din veci există altceva deosebit după ființă, doimea nu poate fi nicidecum infinită. Căci unitățile ei, coexistîndu-și reciproc prin alăturare, se mărginesc una pe alta, neîngăduind nici una din ele să se vadă cealaltă în mod nehotărnicit, avînd-o alăturată, dar nu deasupra ei, și astfel își răpesc pe drept cuvînt una alteia rațiunea infinității.

Iar dacă, precum s-a arătat, doimea nu poate fi infinită, evident că nu poate fi nici fără de început, căci începutul a toată doimea e unimea (monada). Iar dacă nu e fără de început, nu e nici nemișcată, căci e mișcată de număr, primindu-și existența de la unități prin adunare și spre ele, prin împărțire. Iar dacă nu e nemișcată, nu e nici începutul a altceva. Căci ceea ce se mișcă nu e început, ci din început, adică din cel ce mișcă.

Singură unimea e în chip propriu nemişcată, fiindcă nu e nici număr, nici numărată, sau posibil de numărat (căci unimea nu e nici parte, sau întreg, sau relaţie), şi fără de început în chip propriu, fiindcă nu are nimic mai bătrîn ca ea, din care, mişcîndu-se, să primească să fie unime; şi în chip propriu infinită, pentru că nu are nimic împreună existent sau împreună numărat; şi în chip propriu început, pentru că e cauză a tot numărul şi număratul şi a tot ce e posibil de numărat, ca aflîndu-se mai presus de toată relaţia şi decît toată partea şi de întreg; şi în chip propriu şi adevărat, primordial şi unic şi simplu, nu în vreun fel oarecare e prima şi unica şi singura.

Iar spunînd aceasta, nu arătăm cum este însăşi fericita dumnezeire, căci aceasta e, în chip infinit, după toată raţiunea şi modul cu totul neapropiată atît minţii cît şi oricărei raţiuni şi nume, ci ne oferim nouă înşine o normă a credinţei în ea, stabilă, accesibilă şi potrivită nouă. Căci dumnezeiescul cuvînt nu ne vesteşte acest nume al unimii ca înfăţişător al dumnezeieştii şi fericitei fiinţe, ci ca indicator al desăvîrşitei ei simplităţi, aflătoare dincolo de orice cîtime şi calitate şi de orice fel de relaţie, ca să cunoaştem că nu e un întreg oarecare constătător din unele părţi, nici vreo parte oarecare din vreun întreg. Căci dumnezeirea e mai presus de toată împărţirea şi compoziţia şi partea şi întregul, fiindcă e necantitativă şi străină de tot ce există într-o anumită poziţie şi de orice înţeles care i-ar determina modul existenţei, fiindcă e necalitativă şi liberă şi dezlegată de orice legătură şi afecţiune faţă de orice altceva; căci e fără relaţie, neavînd ceva înainte de ea, sau cu ea, sau după ea, fiind dincolo de toate şi necompusă cu nici un lucru, după nici o raţiune sau mod.

Aceasta cugetînd-o poate marele şi dumnezeiescul Dionisie zice: «De aceea deşi e lăudată ca unime şi treime, dumnezeirea e mai presus de toate; ea nu e nici unime, nici treime, cunoscută fie de noi, fie de altcineva; ci ca să lăudăm cu adevărat şi supraunimea şi fecunditatea dumnezeiască a ei, am numit pe cea mai presus de nume, cu denumirea dumnezeiască, treimică şi unitară, şi prin cele ce sînt, pe cea mai presus de fiinţă» *(De div. nom.,* cap. 13).

Deci cel ce s-a hotărît să vieţuiască binecredincios prin adevăr nu va putea nicidecum să spună că doimea sau mulţimea este fără de început sau, în general, începutul a ceva. Căci Dumnezeu îi va apărea ca unul, prin întreaga putere contemplativă şi ştiinţă a raţiunii şi a minţii lui, fiind mai presus de toată infinitatea şi necunoscut în nici un fel nici unei existenţe în general. El este cunoscut numai prin credinţă, şi aceasta din făpturile Lui; este cunoscut numai că este, nu ce este; şi că este Făcător şi Ziditor a tot veacul (eonul) şi timpul şi a tuturor celor din veac (din eon) şi din timp. Acela nu va cugeta, în nici un mod,

nimic împreună cu El din veci, știind că nici una din cele două care-și coexistă reciproc din veci nu poate fi făcătoare a celeilalte. Căci e cu totul de necugetat și cu neputință și plin de risc pentru cei ce au minte a face, dintre cele ce au existență deodată, pe una făcătoare a celeilalte. Ci va admite că toate s-au făcut de Dumnezeu cel pururea existent, din nimic, deplin și total, nu în parte și nedeplin, fiind produse înțelepțește de o cauză infinită în cunoștință și infinită în putere ; și că în El stau toate, păzite și ținute ca într-un sîn atotțiitor ; și la El se întorc toate ca la țărmul propriu, cum zice undeva marele Dionisie Areopagitul *(De div. nom.*, cap. 4) [224].

63. *Dovedire că pronia lui Dumnezeu se întinde prin fire peste toate.*

Și ne vom convinge că El este proniatorul celor existente prin care am învățat de asemenea că este Dumnezeu, judecînd că e drept și rațional să nu fie altul păzitorul și îngrijitorul lucrurilor decît numai Creatorul lor. Căci însăși persistența lucrurilor, ordinea, poziția și mișcarea lor, și legătura reciprocă a celor de la extremități prin cele din mijloc, nepăgubindu-se unele pe altele prin opoziție, apoi convergența părților în întreguri și unirea deplină a întregurilor cu părțile, distincția nea-

224. Se insistă în respingerea teoriei platonic-origeniste despre două realități infinite și fără început. O doime nu poate fi infinită, nici fără început, nici nemișcată, pentru că, existînd o relație între părți, fiecare parte e dependentă de cealaltă și fiecare e mișcată de cealaltă, fiind circumscrisă de ea și avînd ceva de la ea. Un întreg, care constă din părți ce se limitează și se condiționează reciproc, nu poate fi nici el nelimitat și necondiționat. Infinitul nu poate fi circumscris din nici un punct de vedere, nici al ființei, nici al puterii, nici al lucrării, nici al începutului, nici al sfîrșitului. Nu se poate număra nimic în el. El este nehotărnicit și indefinibil. Numai ceea ce e compus se mișcă, pentru că se mișcă părțile ca să se adune, ca să se asimileze sau să se despartă, să se dezasimileze într-o creștere și descreștere ritmică. Dar aceasta înseamnă că orice lucru compus se mișcă nu numai în sine într-un proces de asimilare și desăvîrșire a părților, ci și spre alte existențe pentru a dobîndi un plus de la ele sau pentru a pierde ceva în favoarea lor de la ele. Dar mișcarea spre cele finite devine de la o vreme monotonă, pentru că nu poate scoate existența ce se mișcă spre ele din cercul ei de creștere și descreștere. Ca să iasă din acest cerc trebuie să se miște spre sursa de viață infinită care e una singură. Singură acea sursă fiind desăvîrșită și fiind necompusă nu are spre ce să se miște, dar ea pune în mișcare și ține în mișcare spre sine toate cele compuse și create pentru ca acestea să crească într-un proces de asimilare veșnică, fără să fie o creștere materială nesfîrșită în defavoarea alteia, ci o creștere spirituală care include și o asimilare a materiei posedate prin spiritul penetrat de dumnezeire. Nemișcatul și Mișcătorul tuturor e și veșnic și infinit.

Declarînd pe Dumnezeu unitate necompusă, nemișcată, veșnică, infinită, în afară de orice relație și determinare, sfîntul Maxim se folosește de teologia negativă intelectuală sau rațională, care nu spune ce e ființa lui Dumnezeu, ci numai cum nu e. Am văzut însă că el cunoaște și o teologie negativă a experienței duhovnicești, care o depășește pe cea negativă rațională. Teologia negativă rațională, vrînd să spună totuși ceva pozitiv despre Dumnezeu, trebuie să recurgă la cea afirmativă, recunoscîndu-L pe Dumnezeu de creator și proniator. Dumnezeu trebuie să aibă în Sine puterea și înțelepciunea prin care a adus la existență și atrage spre Sine făpturile. În sînul Lui stau toate, din El și spre El își iau toate puterea de mișcare.

amestecată a părților însele între ele, după diferența caracteristică a fiecăreia, și unirea fără contopire într-o identitate neschimbată a întregurilor, și, ca să nu le spun pe toate, adunarea și deosebirea tuturor față de toate și succesiunea inviolabilă a tuturor și a fiecăreia după specia proprie, necorupîndu-se nicidecum rațiunea proprie a firii și neconfundîndu-se cu altceva și neconfundînd nimic, — arată clar că toate se susțin prin purtarea-de-grijă a lui Dumnezeu care le-a făcut. Căci nu e cu putință ca Dumnezeu bun fiind să nu fie și binefăcător, nici binefăcător fiind, să nu fie și proniator și de aceea să nu îngrijească în chip dumnezeiesc de lucruri hărăzindu-le înțelepțește atît existența, cît și ocrotirea.

Căci pronia este, după purtătorii de Dumnezeu Părinți, grija lui Dumnezeu îndreptată spre lucruri. Dar o definesc și așa : pronia este voia lui Dumnezeu prin care toate lucrurile își primesc călăuzirea ce li se potrivește. Iar dacă e voia lui Dumnezeu, ca să mă folosesc de înseși cuvintele dascălilor, e necesar ca cele ce se fac să se facă după dreapta rațiune, ca să nu aștepte o ordine mai bună. Deci cel ce și-a ales adevărul de călăuză va fi îndemnat în tot modul să spună că Același e purtătorul de grijă pe care l-a cunoscut cu adevărat și ca făcător al lucrurilor, sau ale căruia sînt lucrurile ca făcător. Căci și în animale, cînd ne ațintim cugetarea noastră la cele ce sînt prin mijlocirea rațiunii, aflăm o trăsătură care schițează nu fără noblețe cele mai presus de rațiune. Căci privind la cele ce îngrijesc în mod natural de cele ce sînt din ele după neam, căpătăm și noi îndrăzneala să afirmăm cu cutezanță evlavioasă, conform rațiunii din noi înșine, că singur Dumnezeu este proniatorul tuturor lucrurilor, nu al unora da și al altora nu, ca unii dintre filosofii de afară, ci al tuturor la un loc, după o unică și neschimbată voință a bunătății ; a celor universale și a celor singulare. Căci știm că dacă toate cele particulare s-ar strica din lipsa proniei și a păzirii cuvenite, s-ar strica și cele universale (căci cele universale constau din cele particulare). Demonstrația logică a acestui lucru, conducînd printr-o aplicare bine întemeiată la adevăr, ni se impune de la sine. Căci dacă cele universale subzistă în cele particulare, neavînd nicidecum rațiunea existenței în ele însele, pierind cele particulare, e vădit pentru oricine că nu vor rămîne nici cele universale. Căci părțile sînt și subzistă în întreguri și întregurile în părți. Și nici o rațiune nu se va opune acestui adevăr. Deci strînși de adevăr vestesc și ei fără voie puterea proniei și prin cele ce se străduiesc să demonstreze dovedesc și ei că aceasta străbate prin toate. Căci spunînd că numai cele universale sînt conduse de pronie, nu bagă de seamă că spun că pronia se întinde și la cele particulare, mergînd fără voie spre adevărul de care se silesc să fugă.

Căci dacă din pricina persistenței spun că cele universale se învrednicesc de pronie, arată că de aceasta se învrednicesc cu atît mai mult cele particulare în care își află ipostasul și peristența cele universale. Acestea țin laolaltă pentru relația naturală indisolubilă între ele și fiecare se conservă în vederea persistenței celeilalte, nici una nefiind străină de această pază. Căci căzînd una din această pază prin care persistă, nici cealaltă nu se împărtășește de ea [225].

De altfel, ideea că Dumnezeu nu poartă de grijă de toate lucrurile e susținută în trei moduri. Sau zic că El nu cunoaște metoda purtării de grijă, sau nu o vrea, sau nu o poate. Dar după toate concepțiile comune ale tuturor, Dumnezeu fiind bun voiește desigur pururea și pentru toate cele bune; și fiind înțelept, și mai mult decît înțelept, mai bine-zis izvorul a toată înțelepciunea, cunoaște desigur cele de folos; și fiind puternic, mai bine-zis nesfîrșit de puternic, lucrează desigur în chip vrednic de Dumnezeu în toate cele cunoscute Lui și voite de El ca bune și folositoare. Căci fiind bun și înțelept și puternic, străbate prin toate cele văzute și nevăzute, universale și particulare, mici și mari, prin toate cele ce au existență conform oricărui fel de ființă, necedînd din infinitatea bunătății înțelepciunii și puterii, și toate conservîndu-le după rațiunea existenței fiecăreia, pentru ele însele și pe unele pentru altele în armonia și persistența relației indisolubile a tuturor [226].

---

225. După ce a demonstrat că Același Dumnezeu e și făcătorul și proniatorul lucrurilor, sfîntul Maxim aprofundează în continuare înțelesul proniei divine. Prin pronie se mențin și se conduc toate făpturile la ținta lor, printr-o reciprocă condiționare și conlucrare. Sfîntul Maxim insistă asupra faptului că pronia conservă nu numai legile și genurile cele mai generale ale creațiunii, ci și entitățile particulare, în care se concretizează legile naturii și genurile. Unii filosofi văzînd alterarea entităților particulare și persistența legilor naturii și genurilor generale au susținut că numai cele din urmă sînt conservate de pronie. Aceasta ar însemna că pronia nu conduce lumea spre nici o țintă, pentru că legile naturii și genurile generale rămîn mereu aceleași. Sfîntul Maxim opune acestei teorii faptul că legile naturii și genurile universale nu se realizează, deci nu există în fapt decît în cele particulare. Se anticipează aci discuția scolastică dacă «universalia» sunt «in re» sau «ante rem». Sfîntul Maxim se declară pentru prima parte a alternativei.

Fizicianul filosof contemporan Philibert *(Der Dreieine)* afirmă că numai neantul nu e definit. Orice existență concretă e definită. Cum s-ar putea împăca aceasta cu afirmația Părinților că Dumnezeu e mai presus de orice determinare (ἀόριστος)? Concilierea ar putea sta în faptul că Dumnezeu e în același timp indefinit și izvor a tot ceea ce e definit. Faptul acesta e propriu persoanei. Dar cîtă vreme persoana umană se definește fără să vrea și definitul constituie o sferă a sa, Dumnezeu e izvor al definitului prin voință și definitul nu ține de ființa Lui. O altă conciliere e dată în faptul că Dumnezeu e nu numai unitate, ci și Treime. Relațiile Persoanelor treimice se realizează în infinitatea iubirii, care nu e lipsită de orice calitate. Se poate spune că iubirea infinită a Lui are în ea totuși o structură. În Dumnezeu e o structură a iubirii paterne și a iubirii filiale (τόπος al sfîntului Maxim). Cel ce iubește poartă în sine «chipul», întipărirea celui iubit.

226. În poziția pe care sfîntul Maxim o ia în favoarea pronierii entităților create, e implicată convingerea lui că ființele umane, fiind ajutate să se realizeze în viața prezentă, sînt conduse spre o durată eternă în viața viitoare, sau în Dumnezeu. Pentru că altfel ar fi zadarnică pronierea lor în viața prezentă. Numai prin pronierea celor individuale se arată că lumea e creată cu un scop final, care e atins prin

Dar oare nu vedem că firea însăși de sine ne învață în chip clar că pronia lui Dumnezeu se întinde peste toate? Căci însăși firea ne dă o dovadă nu neînsemnată că cunoștința proniei a fost semănată în noi în chip natural, cînd împingîndu-ne, fără să ne fi învățat înainte, spre Dumnezeu prin rugăciuni, în necazuri venite pe neașteptate, ne face să cerem de la El izbăvirea. Căci cuprinși deodată de o strîmtorare, înainte chiar de a cugeta la ceva, strigăm fără voie pe Dumnezeu, de pare că însăși pronia ne atrage la ea, fără să mijlocească aceasta niscai gînduri, întrecînd iuțimea facultății noastre intelectuale, și cea dintîi arătînd că ajutorul dumnezeiesc e mai tare decît toate. Nu ne-ar duce firea fără voie spre ceea ce nu are ființă. Dar tot ce urmează natural din altceva dă dovadă că are o simțire tare și neînvinsă a adevărului, chiar dacă acesta rămîne tuturor nevădit [227].

Iar dacă pentru faptul că rațiunea purtării de grijă a celor particulare ne este necuprinsă, precum de fapt este, după cuvîntul: «Cît de ascunse sînt judecățile Lui și de neumblate căile Lui» (Rom., 11, 33), cineva ar spune că nici nu există o astfel de purtare de grijă, n-ar grăi drept, după judecata mea. Căci dacă e mare și necuprinsă deosebirea între oameni și schimbarea fiecăruia față de fiecare și în sine însuși, în viețile, moravurile, opiniile, hotărîrile, poftele, științele, trebuințele, aptitudinile și chiar gîndurile sufletului care sînt aproape infinite, schimbîndu-se fiecare împreună cu toate cele ce se întîmplă în fiecare zi și ceas (căci e foarte versatil acest animal care e omul, schimbîndu-se repede împreună cu timpurile și cu trebuințele), e numaidecît necesar ca și pronia, care cuprinde și îmbrățișează toate cele singulare prin preștiință, să apară felurită, variată și multiplă, să se întindă cu lucrurile necuprinse din pricina mulțimii, acomodîndu-se cu fiecare precum convine aceluia, potrivit cu fiecare lucru și gînd, pînă la cele mai subțiri mișcări ce se nasc în suflet și trup [228].

Deci dacă deosebirea celor particulare este necuprinsă, nesfîrșită e și rațiunea proniei ce se acomodează cu ele în chip cuvenit. Dar dacă rațiunea proniei celor particulare este nesfîrșită și nouă necunoscută,

---

acestea. Se afirma aci personalismul opus panteismului. Nu e eternă numai specia umană, ci și persoanele sînt eterne.

227. Puterea proniei e mai adîncă în noi decît gîndirea. De aceea strigăm îndată, în orice greutate, pe Dumnezeu în ajutor.

228. Sfîntul Maxim ia în considerare și argumentul ce se aduce împotriva purtării de grijă a tuturor, că ea este de necuprins, sau de neînțeles, dată fiind mulțimea lucrurilor și complexitatea schimbărilor lor și a raporturilor dintre ele. El spune că, precum omul se schimbă în raport cu fiecare semen al său și cu orice împrejurare, acomodîndu-se tuturor, cu atît mai mult poate fi multiplă și acomodată tuturor creaturilor individuale și împrejurărilor lor și pronia dumnezeiască. O negare a proniei celor individuale ar sărăci gîndirea lui Dumnezeu și L-ar lipsi de iubire, supunîndu-L unui mic număr de legi, în sens panteist.

noi nu trebuie să facem neştiinţa noastră pricină de desfiinţare a grijii atotînţelepte de lucruri, ci să lăudăm şi să primim simplu şi fără îndoială, în chip vrednic de Dumnezeu şi folositor, toate faptele proniei şi să credem că bine se fac cele ce se fac, chiar dacă raţiunea lor ne este nouă neajunsă. Iar zicînd toate, zic cele ale proniei, adică nu cele făcute rău de noi după raţiunea voii noastre ; căci acestea sînt cu totul străine de raţiunea proniei.

Prin cele spuse am încercat să pătrund cu raţiunea şi să urmăresc după putinţă în chip conjectural, nu în chip sigur (căci mintea noastră e departe de măsura adevărului lui), modul indicat de acest mare dascăl referitor la puterea şi harul sfinţilor în ce priveşte raţiunea şi contemplaţia. Căci bănuiesc doar că este aşa.

64. *Diferite înţelesuri ale dualităţii materiale depăşite de sfinţi; şi care este unitatea în Treime* (Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuv. III, Despre pace*, cap. 8 ; P.G. 35, 1166).

Iar prin ceea ce spune că sfinţii s-au ridicat mai presus de doimea materială, pentru unimea cugetată din Treime, bănuiesc că arată ridicarea lor peste materie şi formă, din care constau corpurile, sau peste trup şi materie despre care, depăşindu-le, a spus că s-au unit cu Dumnezeu şi s-au învrednicit să se împreune cu lumina preacurată. Aceasta înseamnă că au lepădat afecţiunea sufletului faţă de trup şi prin trup faţă de materie, sau, vorbind în general, toată mişcarea simţitoare faţă de natura sensibilă familiară şi au îmbrăţişat sincer numai dorinţa de Dumnezeu, pentru unimea cugetată în Treime, cum am spus înainte. Căci cunoscînd că sufletul stă la mijloc între Dumnezeu şi materie, avînd puterile care îl unesc cu amîndouă, adică mintea cu Dumnezeu şi simţirea cu materia, simţirea faţă de cele sensibile prin relaţia activă au lepădat-o cu desăvîrşire din dispoziţia lui şi prin mintea singură s-au familiarizat negrăit cu Dumnezeu. Şi văzînd astfel sufletul întreg unit, în chip neştiut, cu Dumnezeu întreg, ca pe un chip cu modelul său, prin minte, raţiune şi duh, avînd, pe cît se poate, înrudirea cu El prin asemănare, au cunoscut tainic unimea cugetată în Treime [229].

---

229. După ce a înfăţişat diferite modele ale trecerii prin lume la Dumnezeu, despre care a vorbit sfîntul Grigorie de Nazianz în cuvintele puse în fruntea cap. 10, sfîntul Maxim abordează a doua idee a sfîntului Grigorie, afirmată în textul amintit : depăşirea doimii materiale de către sfinţi şi ajutorul ce-l primesc pentru această depăşire din partea Treimii. Sfîntul Maxim consideră că trecerea principală de la lume la Dumnezeu constă într-o depăşire a stării de dualitate spre unitate. Dar el îşi dă seama că trebuie precizat acum în ce constă dualitatea care trebuie depăşită şi unitatea Treimii spre care se face această depăşire şi care o ajută.

Sfîntul Grigorie de Nazianz declarase acea dualitate «materială». Sfîntul Maxim consideră că orice dualitate poate fi numită materială, chiar dacă un membru al

Dar poate că învăţătorul a numit şi iuţimea şi pofta doime materială, pentru faptul că sînt legate de materie, şi puteri ale părţii pasionale a sufletului, ce se răzvrătesc împotriva raţiunii, putînd sfîşia mintea în multe, dacă aceasta nu şi le subjugă de la început, silindu-le cu ştiinţă. Cu adevărat fericit e cel ce le stăpîneşte şi le convinge pe acestea să se mişte cu cuviinţă spre cele ce trebuie, avîndu-le subjugate sub stăpînirea raţiunii; sau cînd le părăseşte cu totul şi se lasă dus numai de plăcerea bărbătească a cunoaşterii în iubire, prin raţiune şi contemplaţie, şi s-a concentrat în unica şi singura mişcare curată de cele multe şi simplă şi neîmpărţită a puterii atotbărbăteşti a acelei dorinţe, prin care şi-a fixat filosofic statornicia fără sfîrşit în jurul lui Dumnezeu, în identitatea mişcării neîntrerupte a dorinţei. Căci a ajuns nu numai la unirea adevărată şi fericită cu Sfînta Treime, ci şi la unitatea înţeleasă din Sfînta Treime, ca unul ce a devenit simplu şi neîmpărţit şi uniform după putere, după ce, fiind simplu şi neîmpărţit după fiinţă, s-a făcut simplu după deprinderea virtuţilor, imitînd, după putinţă, bunătatea ce rămîne la fel şi lepădînd însuşirea puterilor împărţite după fire pentru harul lui Dumnezeu cel unic [230].

65. *Tîlcuire privitoare la partea pasivă (pasională, pătimitoare) a sufletului şi la împărţirile generale şi subîmpărţirile ei.*

Căci partea pasivă (pasională, pătimitoare) a sufletului se împarte, cum se spune, în cea care e supusă raţiunii şi în cea care nu e supusă

---

dualităţii nu e material. Dualitatea umană e materială, pentru că e provocată de materie care e deosebită de spirit şi care ţine spiritul uman separat de Dumnezeu, deci într-o dualitate faţă de El.

Dualitatea aceasta care trebuie depăşită se poate arăta, după sfîntul Maxim, între materie şi formă. În acest caz depăşirea dualităţii ar însemna o deplină asimilare a desăvîrşirii în corpul uman, o biruire a faptelor haotice care se opun raţionalizării trupului, o biruire a lor prin spiritul uman unit cu Dumnezeu. Căci dualitatea aceasta provine şi dintr-o prea mare ataşare a trupului la materie. În acest caz trupul e despărţit de spirit. Sfinţii despart de materie afecţiunea trupului, cînd îl fac pe acesta stăpînit întreg de spirit şi unit cu Dumnezeu. Spiritul care pune stăpînire pe trup este puterea cugetătoare (mintea) prin care sufletul e unit cu Dumnezeu. Spiritul, punînd stăpînire pe trup şi unind prin aceasta trupul cu Dumnezeu, înlocuieşte sau copleşeşte simţirea prin care de obicei sufletul activează în trup. Ca urmare, în trup nu mai domnesc senzaţiile, ci cugetarea unită cu Dumnezeu, sau simţirea minţii, cum spun unii Părinţi urmînd sfîntului Grigorie de Nyssa. Aceasta produce şi ea o plăcere, o plăcere superioară. Astfel s-a învins dualitatea între simţirea sufletului, lucrătoare în trup, şi mintea sufletului care caută unirea cu Dumnezeu, producîndu-se unirea trupului cu partea cea mai înaltă a sufletului, sau cu mintea şi prin aceasta cu Dumnezeu. Această unificare o dă unitatea Treimii. Această unitate e trăită apoi de omul însuşi în sine. Căci el s-a unit cu Dumnezeu cel Unul şi s-a făcut asemenea Lui, unitate în treime, său în minte, raţiune şi duh, cum Dumnezeu însuşi e Minte, Logos şi Duh Sfînt. *Afirmînd această unificare a trupului cu spiritul în sfinţi*, sfîntul Maxim respinge origenismul care prevedea lepădarea trupului la întoarcerea spiritului în pliromă.

230. O altă dualitate materială depăşită de sfinţi e aceea a iuţimii şi a poftei. Şi aceasta e numită dualitate materială, pentru că e legată sau stimulată de materie. Ambele sînt puteri ale părţii pasionale a sufletului şi ca atare se răzvrătesc împotriva raţiunii şi o sfîşie în tendinţe contradictorii, cînd raţiunea nu le stăpîneşte. Fericit

rațiunii. Și pe cea care nu e supusă rațiunii o împart în cea vegetativă, pe care o numesc naturală, și în cea vitală, pe care o numesc iar naturală. Fiecare din acestea se activează independent de rațiune. Și se spune că nu e supusă rațiunii, deoarece nu e condusă de rațiune, căci a crește, sau a fi sănătos, sau a trăi nu depinde de noi.

Iar cea care e supusă rațiunii se împarte tot în două, în poftă și iuțime, și se zice că e supusă rațiunii pentru că în cele bune se conduce de rațiune și se supune ei. Pofta iarăși o împart în plăcere și întristare, căci pofta satisfăcută produce plăcere, iar nesatisfăcută, întristare. Și iarăși în alt mod, pofta se ramifică, zic, în patru, cu ea cu tot: pofta, plăcerea, frica și întristarea. Căci deoarece dintre lucruri unele sînt bune, altele rele, iar acestea sînt sau prezente sau viitoare, binele așteptat l-a numit poftă, iar pe cel prezent, plăcere, pe cînd răul așteptat l-a numit frică, iar pe cel prezent, întristare. Astfel plăcerea și pofta sînt și se văd în legătură cu cele bune, fie cu adevărat bune, fie socotite bune; iar întristarea și frica, în legătură cu cele rele.

Întristarea iarăși o împart în patru: în supărare, în necaz, în pizmă și milă. Supărarea spun că este întristarea ce amuțește pe cei în care se ivește, din pricina trecerii în adînc a cugetării; necazul e întristarea ce îngreunează și supără din pricina unor împrejurări neplăcute; pizma e întristarea pentru bunurile altora; iar mila e întristarea pentru relele altora. Dar toată întristarea au spus că e rea prin firea ei. Chiar dacă omul bun se întristează pentru relele altora, pentru că e milos, nu se supără cu anticipație, pentru că aceasta premerge voinței, ci de pe urma unei împrejurări. Dar contemplativul rămîne și în acestea nepătimitor, unindu-se pe sine cu Dumnezeu și înstrăinîndu-se de cele de aici [231].

---

e cel a cărui rațiune le stăpînește pe acestea, convingîndu-le să se miște spre cele ce se cuvine, sau cînd le părăsește cu totul și se lasă condus numai de unica dorință de a cunoaște pe Dumnezeu. Acela a depășit dualitatea și orice sfîșiere și nestatornicie, fiind întreg stăpînit de mișcarea neîntreruptă și bărbătească a acelei dorințe. Acela cunoaște în iubire, prin rațiune și contemplație, numai pe Dumnezeu și dorește să-L cunoască în modul acesta tot mai mult. Mișcarea lui, însuflețită de unica dorință a cunoașterii lui Dumnezeu, e curată pentru că nu se mișcă spre nimic impur; și e simplă, pentru că nu-și schimbă direcția cînd spre un obiect, cînd spre altul, sau spre mai multe deodată. Mișcarea cea unitară spre Dumnezeu este mișcarea spre bine pentru care a creat Dumnezeu ființa umană; e mișcarea tuturor spre Unul, Care are în El totodată iubirea.

231. Folosind psihologia timpului său, sfîntul Maxim recunoaște că sînt și mișcări involuntare ale sufletului, care se împlinesc fără voia rațiunii. Sînt mișcări vegetative și vitale. Ele sînt partea pasivă a sufletului. Dar de partea aceasta a sufletului mai țin și pofta și mînia, care pot fi considerate latura pasională a acestei părți pasive a sufletului. Ele se activează și fără rațiune, sau împotriva ei, dar se pot și supune rațiunii. Cînd se supun rațiunii, înfăptuiesc cele bune. Dar mișcările care nu se pot supune rațiunii nu sînt nici ele rele, pentru că servesc menținerii și creșterii organismului. Iar celelalte devin rele prin voința omului de a nu le supune rațiunii. Pentru a dovedi aceasta sfîntul Maxim face o împărțire a mișcărilor poftei. Dacă acestea sînt lăsate să se activeze de sine, sînt rele; chiar mila e rea pentru că îl pune pe om într-o stare de pasivitate. Dar dacă le supune rațiunii,

Iar frica iarăşi o împart în şase : în amînare (tergiversare), în ruşine, în pudoare, în spaimă, în groază, în chin. Amînarea spun că e frica de acţiunile viitoare ; ruşinea, frica de mustrarea viitoare ; pudoarea, frica pentru fapta rea săvîrşită ; spaima, frica dintr-o chinuire exagerată ; groaza, frica din strigăte sau sunete mari care suspendă simţirea ; chinul (angoasa), frica de păgubire, adică de nereuşită. Căci temîndu-ne de nereuşită, ne chinuim. Unii o numesc pe aceasta şi temere.

Iar iuţimea iarăşi o numesc fierberea sîngelui pericardului din pornirea de a produce la rîndul ei o supărare. Şi o împart şi pe ea în : furie, pe care unii au numit-o ranchiună, şi răzbunare. Şi furia zic că este iuţimea în acţiune, avînd ca început mişcarea sau iuţimea pusă în lucrare. Răzbunarea este revanşa faţă de cel ce a produs supărarea, prin altceva, pe cînd ranchiuna este urmărirea celui ce a produs supărarea de către cel supărat. Mînia este iuţimea învechită şi se numeşte aşa de la a rămîne (μένειν) şi a ţine în amintire (τῇ μνήμῃ). Iar coacerea este mînia care pîndeşte timpul pentru răzbunare. Numele ei grecesc (κότος) este de la a zăcea (κεῖσθαι).

Fiecare din acestea se împarte, la rîndul ei, în alte multe, pe care de ar vrea cineva să le pună în scris, după multă cercetare, ar cheltui vreme şi ar lungi aşa de mult cuvîntul încît nici n-ar putea fi suportat de cititori din pricina abundenţei.

Deci este un lucru mare şi minunat, care cere multă atenţiune şi sîrguinţă, să poţi întîi să stăpîneşti doimea materială a puterilor înnăscute, adică a iuţimii şi a poftei, şi a împărţirilor lor ; şi fericit e cel ce poate să le conducă pe acestea fără şovăială unde-i place raţiunii, cît timp se produce în cei făptuitori prin filosofia morală curăţirea de gîndurile de mai înainte [232].

66. *Tîlcuire din Scriptură că nu trebuie cunoscătorul să unească legea înţelepciunii cu legea firii ; şi ce înseamnă adaosul lui «a» la numele lui Avraam.*

Aşa s-a ridicat peste acestea şi s-a scuturat de ele cu desăvîrşire, ca de Agar şi de Ismael, acel mare Avraam, cînd mintea lui a putut să se

le desfiinţează sau le transfigurează, iar mila poate face lucruri cu adevărat demne de Dumnezeu. Aceasta o poate însă numai cel ce se mişcă în mod principal spre Dumnezeu, prin contemplaţie. Atunci el nu mai e pasional sau pătimitor în sens rău ; a făcut să amuţească această pătimire rea a sufletului. Rămîne în mişcare numai latura pasivă a ei, funcţiile vegetative şi vitale, dar şi ele sînt înfrînate prin pofta şi iuţimea transfigurate. Întregul compus uman poate fi transfigurat, contrar afirmaţiei origeniste.

232. Programul vieţii duhovniceşti este conducerea iuţimii şi a poftei unde îi place raţiunii. Iar ţinta ei este uitarea gîndurilor de mai înainte care pun în mişcare involuntară cele două porniri ale noastre. Acest program se împlineşte prin efort moral susţinut, care e adevărata filosofie practică.

exercite prin Isaac în vederile dumnezeiești. El a fost învățat prin glasul dumnezeiesc manifestat în cunoștință că rodul dumnezeiesc al cunoștinței libere a minții în duh nu se poate împărtăși de făgăduința fericită, cît timp e unit cu sămînța roabă a timpului. Această făgăduință e harul îndumnezeirii văzut prin nădejde de cei ce iubesc pe Domnul. Pe acesta îl primise ca pe un chip de mai înainte, unindu-și-l tainic prin credință, în rațiunea despre unime. Căci prin această rațiune devenit uniform, mai bine-zis unificat din multe, se unise în întregime în chip măreț singur cu Dumnezeu, nemaipurtînd deloc nici o întipărire a vreunei cunoștințe despre altceva din cele împrăștiate. Aceasta cred că o arată înțelesul literei «a» pusă ca adaos la nume. De aceea a fost și tată al celor aduși prin credință lui Dumnezeu, prin renunțarea la toate cele de după Dumnezeu, ca și aceștia să poată avea, prin credință, aceleași întipăriri ca niște copii asemenea tatălui [233].

67. *Tîlcuirea duhovnicească a încălțămintei pe care și-a scos-o Moise.*

Poate acest lucru l-a aflat și acel mare Moise la începutul viețuirii întru cunoștință, cînd s-a apropiat să vadă în rug lumina tainic închipuită, învățat de glasul dumnezeiesc, care zicea : «Dezleagă încălțămintele din picioarele tale, căci locul în care stai e pămînt sfînt» (Ieș., 3, 4). A învățat că sufletul trebuie să se desfacă cu putere de alipirea la toate cele trupești, cînd pornește prin contemplație pe drumul cunoașterii și înțelegerii celor mai presus de lume, și să se înstrăineze prin lepădarea încălțămintelor, cu desăvîrșire, de viața de mai înainte, atașată trupului [234].

68. *Tîlcuire duhovnicească a părților jertfelor.*

Poate aceasta a arătat-o iarăși același preadumnezeiesc Moise în dispozițiile despre jertfe, poruncind să se scoată seul, rinichii, pieptul și grăsimea de pe ficat a animalelor jertfite : că trebuie să scoatem aceste puteri generale ale patimilor din noi, adică iuțimea (mînia) și pofta, doimea cu adevărat materială și lucrările lor și să le topim în focul dumnezeiesc al puterii tainice prin cunoștință. Pofta e arătată prin rinichi, lucrarea ei, adică plăcerea, prin grăsime, sau seu, iar iuțimea prin piept și lucrarea ei prin grăsimea ficatului, în care se află fierea amară și acră.

233. Cel ce se ridică, peste rodul cunoștinței compuse a trupului, la cunoștința simplă a lui Dumnezeu este asemenea lui Avraam care a părăsit pe Agar și pe Ismael, trupul și cunoștința din el, pentru Isaac, sau rodul cunoștinței minții în Duh.

234. Expunere rezumativă a mișcării unitare a sufletului spre Dumnezeu prin părăsirea alipirii la cele trupești.

69. *Scurtă tîlcuire duhovnicească a leprei celei de multe feluri după lege (Lev., 13).*

Tot aceasta socotesc că se indică înțelepțește, prin ghicituri simbolice, și în locul despre lepră, unde se împarte lepra în patru soiuri, în albă, în verde, în galbenă și în neagră. Prin acestea se arată mînia și pofta împărțite în speciile lor. Prin cea albă și verde se arată pofta împărțită în plăcere și întristare, iar prin cea galbenă și neagră, iuțimea împărțită pe de o parte în furie și mînie, pe de alta, în viclenia ascunsă a fățărniciei. Căci acestea sînt primele soiuri ale patimilor ce țin de ele și cele mai principale roduri ale iuțimii și poftei. Pînă ce sufletul e bolnav și împuns de ele nu e cu putință să fie socotit în numărul celor ce se învrednicesc de curtea lui Dumnezeu [235].

70. *Înțelesul duhovnicesc al lui Fineas și al celor omorîți de el (Num., 25, 7).*

Aceasta socotesc că o indică și acel minunat Fineas prin rîvna lui. Căci străpungînd pe madianită împreună cu israeliteanul, a arătat tainic prin lance că prin puterea cuvîntului arhiereului trebuie scoasă cu totul din suflet materia împreună cu forma, pofta împreună cu mînia, plăcerea străină împreună cu gîndul pătimaș. Căci forma deține față de materie rolul pe care îl are iuțimea față de poftă. Pentru că iuțimea imprimă poftei o mișcare, întrucît aceasta e prin sine nemișcată. La fel gîndul dă plăcerii o formă, întrucît aceasta e fără chip și formă după rațiunea ei [236]. Aceasta o arată și însuși înțelesul numelor. Căci madianita se

---

235. Mișcarea cea mai accentuată a poftei și a mîniei e, după sfîntul Maxim, piedica adevăratei mișcări a sufletului spre Dumnezeu. Aprinderea lor are loc cînd se alipesc prea mult de lucrurile create, cu uitarea de Dumnezeu.

236. Sfîntul Maxim aplică teoria lui Aristotel despre suflet, ca formă (εἶδος) a materiei, raportului între iuțime (în grecește : θυμός — masculin) și poftă (în grecește ἐπιθυμία — feminin) și raportului între gînd (λογισμός — masculin) și plăcere (ἡδονή — feminin). Sînt două doimi, sau două perechi. Partea bărbătească dă părții femeiești în fiecare caz o formă, prin mișcarea ce i-o imprimă.

Față de ideea obișnuită, că fiecare stare sau funcție sufletească aparține unei singure puteri sufletești, sfîntul Maxim deschide aci drumul pentru înțelegerea fiecărei stări sau funcții ca produsul mai multor puteri sufletești. Plăcerea fără gînd nu se definește, nu capătă contur, nu se pune în mișcare ; nici pofta, fără iuțime. Aceasta dă putința de a înțelege cum în mișcarea dorinței spre Dumnezeu se concentrează toate puterile sufletești. Multitudinea facultăților sufletești nu exclude unitatea mișcării lor cînd obiectul e unul, așa cum multitudinea sucurilor stomacului nu exclude unitatea lucrării lor. Numai multitudinea obiectelor menține multitudinea simultană sau succesivă a mișcărilor sufletești.

Acestea sînt dualitățile sau cuplurile care trebuie depășite prin copleșirea afecțiunii dintre ele, pentru a se ajunge la unitatea Treimii, cu ajutorul ei. Sufletul trebuie să dorească numai pe Dumnezeu, la fel, iuțimea și gîndul lui. Ele devin atunci o *unitate după chipul lui Dumnezeu cel în Treime. Prin aceasta* ele duc și trupul și pofta și plăcerea spre Dumnezeu. Mișcarea imprimată ființei noastre trebuie convertită, de la o mișcare spre lume, la o mișcare spre Dumnezeu. Personajele biblice, fiind purtătoarele unor porniri general omenești, devin tipuri pentru oamenii din orice timp. Sfînta Scriptură are astfel o permanentă actualitate.

numește Chasbi care înseamnă gîdilirea mea, iar israeliteanul, Zambri care înseamnă «cîntarea mea», adică înălțarea mea în cele înalte. Cînd deci partea rațională a sufletului renunță la cugetarea și privirea celor dumnezeiești și se împreună cu gîdilirea trupului, în cuptorul păcatului, are nevoie numaidecît de cuvîntul arhiereului spre nimicirea celor împreunate rău între ele și spre abaterea mîniei stîrnite a lui Dumnezeu.

71. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Nu dați cele sfinte cîinilor» (Mt., 7, 6) și: «Apostolii nu trebuie să poarte nici toiag, nici traistă, nici încălțăminte» (Lc., 9, 3).*

Aceasta mi se pare că a arătat-o și Domnul însuși. Întîi prin cuvintele: «Nu dați ceea ce-i sfînt cîinilor, nici aruncați mărgăritarele înaintea porcilor». Aici numește poate «sfînt» intelectul din noi, ca răsfrîngere a slavei dumnezeiești; pe acesta a poruncit să nu-l lăsăm să se tulbure lătrat de mișcările mîniei. Iar mărgăritare, cugetările dumnezeiești și strălucitoare ale acestuia, cu care se obișnuiește a se împodobi tot cel cinstit. Pe acestea a poruncit să le păzim neîntinate și libere de patimile necurate ale poftei materiale.

Al doilea, prin sfaturile date sfinților Lui învățăcei, trimiși la propovăduire, învățîndu-i pe lîngă altele și acestea, ca să fie ușori și neîmpovărați de lucruri de prisos: «Nu luați traistă la drum, nici toiag, nici încălțăminte în picioarele voastre». Prin aceasta arată că cel ce a pornit pe drumul înalt al cunoștinței trebuie să fie liber de toată povara materială, curat de toată dispoziția pătimașă a poftei și a mîniei, pe care le indică traista și toiagul, prima însemnînd pofta, al doilea iuțimea. Dar mai ales să fie gol de toată viclenia fățărniciei, care acoperă ca o încălțăminte arătarea vieții și ascunde patima sufletului într-o înfățișare de bunăvoință. Pe aceasta încălțînd-o nebunește, fariseii aveau o aparență a evlaviei, dar nu însăși evlavia, deși socoteau că rămîn ascunși. De aceea s-au văzut vădiți de Cuvîntul.

72. *Înțelesul spiritual al lunaticului.*

Tot de această dualitate materială, adică de mînie și poftă, a eliberat iarăși Domnul, cum socotesc, pe lunatic (Mt., 17, 14). Mai bine zis l-a eliberat de dracul viclean care voia să-l piardă în foc, adică în mînie, și în apă, adică în poftă, potolind și stingînd furia nebunească (deoarece nu se deosebește deloc de lună afecțiunea oamenilor biruiți de cele materiale, spre cele ce cresc și descresc). De aceasta folosindu-se dracul care stîrnește patimile, nu încetează de a arunca și de a îneca mintea, ca în apă și în foc, în poftă și mînie, pînă ce venind Cuvîntul lui Dumnezeu alungă duhul material și viclean (prin care se caracteri-

zează omul vechi și pămîntesc), iar pe cel stăpînit de tirania vicleană îl eliberează, redîndu-i și dăruindu-i cumpătarea lui naturală, prin care se distinge omul nou zidit după Dumnezeu [237].

Astfel toți sfinții, folosindu-se sincer de rațiunea dumnezeiască și neînșelătoare, au străbătut veacul acesta, nescufundîndu-și pasul sufletului în nici una din desfătările lui. Căci privind cum se cuvine rațiunile supreme, ale celor accesibile oamenilor, din Dumnezeu, adică ale bunătății și iubirii, de care au învățat că Dumnezeu fiind mișcat a dat și a dăruit lucrurilor existența și buna existență (dacă e îngăduit a vorbi la Dumnezeu, singurul nemișcat, despre mișcare și nu mai degrabă de voința care mișcă toate și aduce și susține în existență, dar care nu e mișcat nicidecum, niciodată), s-au lăsat și ei întipăriți de ele, purtînd prin desăvîrșită imitare însușirea frumuseții (bunătății) ascunse și nevăzute a măreției dumnezeiești arătate prin virtuți. De aceea s-au făcut buni, iubitori de Dumnezeu și iubitori de oameni, binevoitori și miloși și s-au arătat avînd o singură dispoziție, pe cea a iubirii față de tot neamul [238]. Cu ajutorul acestora în cursul întregii lor vieți păstrînd neclintită cea mai înaltă dintre toate virtuțile, adică smerenia, ca păzitoare a celor bune și nimicitoare a celor contrare, n-au fost amăgiți de nici una dintre ispitele supărătoare, nici de cele de bunăvoie și atîrnătoare de noi, nici de cele fără de voie și neatîrnătoare de noi, ci au veștejit răscoalele celor dintîi prin înfrînare și au depărtat atacurile celor din urmă prin răbdare. Căci ispitiți din amîndouă părțile, adică de slavă și de necinste, au rămas neclătinați, stînd nemișcați față de amîndouă, nerăniți nici de ocări, pentru umilirea de bunăvoie, și neprimind nici slavă, pentru covîrșitoarea împrietenire cu sărăcia. De aceea nu i-a luat în stăpînire nici mînia, nici pizma, nici vrajba, nici fățăria, nici viclenia, nici vreo iubire prefăcută și hoață față de altceva, ce se ascundea cu înșelăciune sub înfățișarea mascată și mai pierzătoare decît toate patimile, nici poftirea celor ce par strălucitoare în viață, nici alta din mulțimea vicleană a patimilor, nici amenințări strigate din partea dușmanilor, nici vreun fel de moarte.

237. Cumpătarea ține de adevărata natură a omului. Dar aceasta nu se poate redobîndi pe de altă parte decît prin cuvîntul lui Dumnezeu, care e în același timp Rațiunea supremă, Care întărește rațiunea umană împotriva exceselor poftei și iuțimii. Această stare naturală e o adevărată libertate de tirania pornirilor involuntare. Numai cuvîntul lui Dumnezeu, care trezește răspunderea, eliberează pe om de patimi și-l aduce la rațiune și, prin ea, la Dumnezeu.

238. Aci sfîntul Maxim arată identitatea rațiunii cu binele. Rațiunile divine cele mai înalte, accesibile oamenilor, sînt rațiunile iubirii și bunătății. Prin ele a dăruit Dumnezeu existența și existența cea bună a fapturilor. Ele se întipăresc în oameni prin virtuți. De aceea prin virtuți oglindesc ei frumusețea sau bunătatea nevăzută a lui Dumnezeu. Frumusețea aceasta dumnezeiască reflectată în virtuți se manifestă în iubirea față de toți oamenii.

De aceea au şi fost socotiţi, cu dreptate, fericiţi de Dumnezeu şi de oameni, fiindcă s-au făcut pe ei, după har, chipuri văzute ale slavei negrăite şi strălucitoare a marelui dar al lui Dumnezeu, ce va avea să li se arate pentru ca, bucurîndu-se, să se unească cu raţiunile virtuţilor, ca unele ce le sînt cunoscute, mai bine-zis, cu Dumnezeu, pentru Care au şi stăruit în moartea de fiecare zi. Căci în El au preexistat ca într-un izvor pururea curgător toate raţiunile bunătăţilor într-o unică, simplă şi singură concentrare a tuturor şi spre El atrag pe toţi cei ce se folosesc bine şi după fire de puterile date spre aceasta [239].

73. Tîlcuirea cuvintelor, din Cuvîntarea a patruzeci şi doua a Teologului, despre cele spuse cu privire la fericitul Iov : *«Iar cele următoare au fost mici şi rînduite pentru cei mici»* (Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntare spre lauda sfîntului Atanasie,* cap. 8 ; P.G., 35, 1101).

Comparînd, socotesc, pe cele trupeşti date, după suportarea încercărilor, cu făgăduiala făcută de Dumnezeu lui Iov, le-a numit pe cele dintîi mici, ca unele ce nu se pot compara în nici un chip cu cele veşnice. Iar spunînd : «pentru cei mici rînduite» a numit «mici» pe cei mici în cunoaşterea înţelegătoare, care uşor se smintesc de raţiunile proniei şi ale judecăţii şi se clatină chiar în dreapta credinţă. Despre aceştia socotesc că zice şi Domnul în Evanghelie : «Cel ce sminteşte pe unul din aceştia mici» (Mc. 9, 42). Aceştia oricînd ar vedea pe cel drept bolnav sau sărac, sau supus altor necazuri, ar suferi această sminteală.

Şi dacă aceşti mai slabi socotesc că oricine trebuie iertat de Dumnezeu, cu atît mai mult se smintesc de schimbarea totală a sorţii lui Iov, privit de toţi ca drept. Despre aceştia a zis învăţătorul : «Pentru cei mici rînduite» [240].

---

239. Aceeaşi identitate a raţiunii cu binele o exprimă sfîntul Maxim vorbind de raţiunile virtuţilor. Cu raţiunile acestea se vor uni deplin toţi cei ce se vor fi consolidat în virtuţi. Iar unirea cu raţiunile virtuţilor va fi acelaşi lucru cu unirea cu Dumnezeu. Căci în El au preexistat, ca într-un izvor pururea curgător, raţiunile virtuţilor sau ale tuturor bunătăţilor. Căci virtuţile nu sînt decît diferitele bunătăţi ale subiectelor umane care se dezvoltă în ei prin gîndul lor continuu atent la Dumnezeu, sau la aceste bunătăţi, ceea ce le face pe de o parte să-i atragă şi pe ei spre ele, pe de alta, să se imprime în ei ca tot atîtea puteri.

240. Bunurile pămînteşti date lui Iov a doua oară au fost mici şi date pentru cei mici, ca să nu se smintească văzînd pe un om drept, ca Iov, supus la atîtea necazuri. Dar aceste bunătăţi sînt mici şi în comparaţie cu bunătăţile vieţii veşnice făgăduite lui Iov.

74. Explicarea cuvintelor din aceeaşi Cuvîntare a aceluiaşi : «*Curăţă templul de vînzătorii de Dumnezeu şi de negustorii de-Hristos, dar nu face aceasta cu frînghie împletită, ci cu cuvîntul convingător*» (Idem, cap. 31 ; P.G., 35, 1117).

Nu a arătat acest slăvit învăţător în acestea pe Domnul şi Dumnezeul nostru mai aspru ca pe părintele Atanasie, cum au socotit unii. Să nu fie ! Nici nu se face o laudă sfîntului Atanasie prin faptul că Domnul S-a folosit de frînghie, iar acesta zice că S-a folosit de cuvînt pentru a curăţi templul de vînzătorii de Dumnezeu. Din acestea ar rezulta, după cei amintiţi, că trebuie să admitem una din două : sau că Domnul şi Dumnezeul nostru n-a cunoscut metoda mai blîndă a tămăduirii, sau că sfîntul Atanasie, necunoscînd modurile îngrijirii duhovniceşti, practica o iubire de oameni fără efect.

Dar fiindcă raţiunea care judecă cele ce le-am făcut se mişcă în noi ca într-un templu însufleţit şi viu şi produce în noi căinţa proporţională cu greşelile, iar prin ea Hristos, Dumnezeu şi Cuvîntul ne loveşte necontenit pe noi care păcătuim, avînd ca pe o frînghie împletită însăşi conştiinţa noastră, împletită din gînduri şi urmări neplăcute, iar sfîntul Atanasie conduce pe cei păcătoşi spre îndreptare în chip blînd, ca unul ce era îmbrăcat şi el însuşi cu trupul neputinţei, — de aceea socotesc că învăţătorul acesta dumnezeiesc s-a folosit de cuvîntul acesta ca de un model pe care trebuie să-l imităm [241].

75. Tîlcuirea cuvintelor : «*Căci sînt unii care se gîdilă la auz şi la limbă*» (Din *Cuvîntarea improvizată către eunomieni* a sfîntului Grigorie de Nazianz, sau *Cuv. teol. contra eunomienilor*, cap. I ; P.G. 36, 13).

Spun cei ce s-au ocupat cu cuvintele şi şi-au cîştigat nu puţină glorie din aceasta că trebuie să cunoaştem înţelesurile exacte ale lor, stabilind că e bine să dăm fiecărui lucru numele cuvenit, care înfăţişează proprietatea lui neconfundată cu a oricărui alt lucru indicat în oarecare mod. «Cei ce se gîdilă la auz şi la limbă» sînt însă cei ce voiesc să afle sau să spună ceva nou şi se bucură pururea de noutăţi. Ei mută, ca să

241. Sfîntul Grigorie a lăudat pe sfîntul Atanasie că a curăţit Biserica cu cuvintul, nu cu frînghia, cum a curăţit Domnul templul. De aici ar fi rezultat că Domnul a fost mai aspru ca sfîntul Atanasie. Sfîntul Maxim explică deosebirea între modul cum curăţeşte în general Domnul Biserica şi cum o face sfîntul Atanasie. Mijlocul de care se foloseşte fiecare trebuie înţeles în mod figurativ : frînghia de care se foloseşte Domnul pentru îndreptarea celor ce au greşit este conştiinţa, împletită din multe gînduri mustrătoare, care, stînd în om ca într-un templu, îl loveşte pînă îl curăţă. Cuvîntul de care se foloseşte sfîntul Atanasie e convingător. Sfîntul Atanasie nu e un stăpîn al oamenilor. El se foloseşte faţă de semenii săi de un mijloc blînd, pentru că şi el e purtătorul unui trup slab.

spun exact, hotarele pe care le-au pus părinții lor și se îndulcesc de cele proaspete și neobișnuite și se ridică împotriva celor obișnuite și cunoscute de demult și mereu la fel, ca împotriva unor lucruri răsuflate și tocite și fără nici o valoare, și primesc cu bucurie cele mai de curînd, chiar de-ar fi mincinoase și n-ar aduce nici un folos sufletului. Dar pentru suflet se cîntă, se scrie și se folosește orice cuvînt binecredincios și orice osteneală mîntuitoare. Unul luptă împotriva neștiinței, altul împotriva plăcerii, unul pentru ca, tăind rănile neștiinței din suflet, să apropie de Dumnezeu prin cunoștință pe cei ce caută adevărul și de aceea se bucură de învățături. Acesta, ridicînd mintea mai presus de cele văzute și cugetate, o desfată cu dragostea negrăită a frumuseții dumnezeiești și o țintuiește prin dorul de ea, ca să nu mai poată fi purtată nicăieri, mai bine-zis să nu mai accepte să poată. Altul luptă ca să scoată cuiele alipirii la cele ale lumii prin plăcere, prin care dorul și întinderea sufletului spre Dumnezeu au fost întoarse, începînd cu vechea neascultare, spre materie și spre cele stricăcioase, și să-i izbăvească de răutate pe cei ținuți de ea, făcîndu-i ucenici sinceri ai virtuții, și să facă familiaritatea sufletului cu binele neclintită de nimic din cele ce par să o poată împiedica. Altul învață pe om să respingă aplecarea spre plăcerea care clatină și înmoaie tăria voinței, amăgind-o prin desfătările necuvenite atîrnătoare de noi, și-l convinge să prefere cele prezente celor viitoare și cele văzute celor nevăzute. Iar altul îl învață înfrînarea și bărbăția, care se desăvîrșesc prin toate acestea spre lepădarea fricii și a temerii, care înfățișează prin ele cele neatîrnătoare de noi ca părînd de nesuportat și mai mari decît puterea omenească și urmăresc să pună stăpînire cu sila peste cugetarea trează prin aducerea în față a unor lucruri înfricoșătoare. Aceste cuvinte ne ajută să dobîndim deprinderea neîncovoiată și nebiruită de nici o plăcere a celor atîrnătoare de noi și de nici o durere a celor neatîrnătoare de noi [242].

«Gîdiliți la auz și la limbă» a numit învățătorul pe cei despre care e vorba, fiindcă tot cuvîntul se spune și se rostește prin limbă și se aude și se află prin auz.

Iar dacă vrem să luăm cele spuse și în alt înțeles, cei ce se gîdilă la auz și la limbă sînt poate cei ce sînt gata să audă sau să rostească numai ocară și defăimare sau batjocură împotriva altora și judecă lucru de cinste să se ridice prostește împotriva a tot cuvîntul și bărbatul și se

242. O descriere a rostului cuvintelor. Cuvintele nu sînt valoroase pentru noutatea lor, sau a înțelesului nou căutat în ele, ci pentru puterea lor de a ne călăuzi în cunoașterea adevărată și în curățirea de patimi. E un text care poate fi de folos în dezbaterea contemporană în jurul înnoirii expresiilor tradiției. Cuvîntul trebuie folosit ca forță principală de conducere a noastră spre Dumnezeu, ajutîndu-ne să ne curățim de patimi, prin respingerea plăcerii și suportarea durerii. El trebuie să fie în slujba rațiunii.

agită cu duhul încă înainte ca cel bănuit sau pizmuit de ei să spună ceva și își împing sufletul și-și pregătesc auzul și limba să vîneze vreo silabă sau vreun cuvînt nu ca să-și arate bucuria de ea, ci ca să o osîndească și să aibă materie pentru mîncărimea lui de limbă, împotriva aceluia. E ceea ce au făcut acestui sfînt bărbat dușmanii adevărului din acel timp, sărind și răzvrătindu-se împotriva celor ce avea să le spună chiar înainte de a fi fost spuse. Sînt asemenea acelor cai războinici și aprigi, care își întind urechile înainte de luptă și de sunetul trîmbiței, lovesc pămîntul cu picioarele și-l scurmă cu copitele și se stîrnesc la drum și adeseori o iau înaintea biciului care-i îndeamnă. Totuși caii, fiind lipsiți prin fire de rațiune, nu pot fi atinși de nici un blam dacă nu așteaptă timpul stabilit pentru luptă, pe care îl indică glasul trîmbiței și lovitura biciului, pe cînd pentru astfel de oameni nu se poate găsi o osîndă vrednică de răutatea lor. Căci toată grija și strădania lor este născocirea minciunii și opoziția față de adevăr. Pe drept cuvînt trebuie să li se spună acestora «dornici să-și gîdile auzul și limba». Fiindcă precum iese adeseori la suprafață un suc violent și gros, ascuns în adîncul trupului, cînd acesta e iritat prin gîdilire, la fel îi irită dispoziția ascunsă pe cei supărați de cuvintele bine spuse, făcîndu-i să ia din aceasta prilejul să-și arate public răutatea din suflet. E o dispoziție care stăpînește cu atît mai mult adîncul, cu cît pare să se golească prin ieșirea la iveală. Căci nu părăsește adîncul lor dispoziția oamenilor răi, cînd e manifestată prin fapte, ci, pustiind și cele din afară cu furie, nu părăsește nici lăuntrul sufletului.

76. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor aceluiași: *«Precum iarna nu e timpul florilor, așa nu se potrivește femeilor podoaba bărbătească, sau bărbaților, cea femeiască, sau plînsului, geometria»* (Din aceeași *Cuvîntare,* P.G., 36, 16).

Acestea le spune învățătorul indicînd, prin înșirarea unor lucruri străine între ele, buna rînduială din orice cuvînt și lucru, prin care se arată rațiunea curată a armoniei fiecărui lucru și a tuturor laolaltă. Și le spune ca prin ele să se facă ordonați și evlavioși cei îndrăzneți și dezordonați, care nu știu de nici o rînduială a nici unui lucru, dar mai ales de ordinea vorbirii despre Dumnezeu, ci toate cele deosebite între ele le amestecă și le confundă cu o îndrăzneală într-o confuzie totală. Căci dacă e un lucru contrar firii și fără rînduială floarea văzută iarna și podoaba bărbătească îmbrăcată de femei și cea femeiască de bărbați, ca și a spune că geometria este unită cu plînsul (pentru că cea dintîi schimbă vremea și o scoate din ordinea ei, a doua apărînd în chip invers la bărbat și la femeie le strică firea, iar a treia, silind pe cele ce nu

pot fi împreună, adică bucuria și plînsul, să se adune într-una, le amestecă și le desființează), cu atît mai mult va fi fără formă și fără frumusețe și nevrednic de a fi ascultat cuvîntul despre Dumnezeu, rostit oricum și de oricine și în timpul în care nu se cuvine. Căci socotesc că cei ce au minte trebuie să caute atît de mult timpul potrivit de a vorbi despre El, pe cît între toate cele indicate de învățător ca nepotrivite, mai nepotrivită este geometria cu plînsul. El a stăruit, socotesc, mai mult asupra acestei nepotriviri, fie pentru că cei ce ocupă cu putere militară o țară o împărțesc pe aceasta geometric, vrînd să o țină sub autoritatea împărătească, iar aceasta le e prilej de cea mai mare bucurie, desigur pentru că rîvnesc numai bunurile de aici, pentru faptul că au devenit biruitori și au dobîndit o bogăție uriașă, fiind cu neputință să aibă în ei vreo tristețe; fie pentru că, precum zic cei pricepuți în acestea, silogismele deosebit de constrîngătoare se înrudesc cu geometria și de aceea se poate vedea cîte un om nesimțitor care, necunoscînd ce se cuvine, aplică silogismul, ca o geometrie, celui ce plînge și încearcă să-i arate că plînge fără temei; fie, poate, cum ar zice cineva, fiindcă și celui ce plînge însuși îi este cu totul străin lucru să facă silogisme, încercînd să se convingă pe sine prin argumente că probabil n-a pătimit de fapt nenorocirea întîmplată lui printr-o faptă sau lucru. Sau că această încercare e chiar contrară plînsului, căci se desființează plînsul cînd cel ce plînge face silogisme și plînsul încetează de a mai fi plîns, schimbîndu-se în silogism. Dar pierzînd cineva pe cel în care-și pusese nădejdea să-l moștenească, socotește de prisos toate cele de aici.

În felul acesta n-ar putea spune cineva că sînt în afară de rațiune cuvintele tîlcuite, cunoscînd că nu se pot afla împreună bucuria și plînsul, căci cauza făcătoare a fiecăreia din acestea nu-și ia prilejul din aceleași începuturi. Martor și chezaș e sfîntul și dumnezeiescul Dionisie Areopagitul, care vorbește astfel despre iconografia îngerească: «Iar instrumentele geometrice și de construcție, cele de fundare, de zidire și de desăvîrșire și toate celelalte, de ridicare și întoarcere sînt ale grijii de cele inferioare» (*Despre ierarhia cerească*, cap. 15). Dar toate acestea indică o activitate veselă, căreia îi este desigur contrar plînsul și de aceea nepotrivit.

Iar dacă trebuie înțeles și altfel locul, socotesc că nu e nepotrivit să adăugăm la cele spuse și cuvîntul lui Iisus Sirah: «Cuvîntul la timp nepotrivit este ca o muzică în vreme de întristare» (Ecl., 22, 6). Muzica cuprinde toate științele, dintre care una este geometria, cum spun cei ce au cercetat lucrurile acestea. De aceea socotesc că învățătorul, consimțind cu cel ce a rostit cuvîntul de mai sus, a spus că geometria e nepotrivită cu întristarea. Iar dacă ar întreba cineva: De ce a lăsat celelalte

știinţe și a spus numai de aceasta că e nepotrivită cu întristarea, i-am răspunde că aceasta a considerat-o potrivită cu toate intenţiile lui mai înainte spuse. Apoi în aceasta una au fost cuprinse și celelalte. Socotesc că ajung cele spuse. Iar dacă cineva ar afla ceva mai bun, îi voi mulţumi, luînd cunoștinţă de cele pe care nu le cunoaștem.

77. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Că există Dumnezeu și că El e cauza făcătoare a tuturor ne învaţă și vederea și legea naturală ; cea dintîi privind la cele văzute, bine făcute și în continuă înaintare, care se mișcă și se desfășoară ca să zic așa în chip nemișcat ; cea de a doua, descoperind raţiunii prin cele văzute și bine orînduite pe Cîrmuitorul lor»* (Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuv. teol. II*, cap. 6, P.G. 36, 40).

Cel ce ia seama prin simţirea îmbinată cu raţiunea la mărimea frumuseţii și firii celor văzute, nelăsînd-o pe prima să lucreze nimic stînd de sine, despărţit de raţiunea care o conduce, nici raţiunea însăși dezlegată de simplitatea minţii, ci conduce chipurile și formele simţirii prin mijlocirea puterii raţiunii spre raţiuni de tot felul, iar diversitatea variată a raţiunilor de tot felul aflătoare în lucruri și descoperită de puterea raţiunii o concentrează într-o înţelegere uniformă, simplă și nediferenţiată, în care consta cunoașterea numită neîmpărţită și necantitativă și unitară, — acela a și aflat cu adevărat prin cele văzute și prin buna rînduială din ele pe Făcătorul și Susţinătorul și Cîrmuitorul lor, pe cît e cu putinţă omului, și a cunoscut pe Dumnezeu nu după fiinţa și ipostasul Lui (căci aceasta e cu neputinţă), ci numai după existenţa Lui [243]. Iar aceasta are loc după trecerea totală peste orice poziţie, formă, chip și înfăţișare sesizate prin simţire ; și dacă nu par cuiva vorbind de prisos, după ce omul respectiv a ieșit afară cu desăvîrșire chiar din diversitatea raţiunilor lucrurilor și s-a așezat pe sine ca un meteor între Dumnezeu și toate cele de după Dumnezeu. Atunci Dumnezeu Se află deasupra și rămîne cu totul neatins și neajuns de nici o înţelegere, iar celelalte sînt lăsate în urmă și sînt depășite prin prisosinţa cunoștinţei din minte și sînt inferioare înţelegerii celui ce singur înţelege cu ade-

243. Sesizarea chipurilor concrete ale lucrurilor prin lucrarea simţurilor (senzaţia, percepţia) e componenta cea mai de jos a cunoașterii. Cînd de ea se folosește pofta și iuţimea, omul rămîne atașat de lucruri. Ele pot mări atracţia lucrurilor prin gînduri, ca produse ale imaginaţiei. În acest caz raţiunea a devenit roabă poftei și iuţimii. Iar raţiunea, cînd se menţine liberă de poftă și de iuţime, străbate prin percepţia lucrurilor la raţiunile lor și omul s-a ridicat la o componentă superioară a cunoașterii. Raţiunea e legată însă nu numai în jos, de simţire, ci și în sus, de minte, de capacitatea de înţelegere unitară a raţiunilor lucrurilor, a unui sens comun și superior al lor. Raţiunea oferă astfel minţii putinţa sesizării cauzei unitare a raţiunilor și chipurilor lucrurilor și a lui Dumnezeu, nu ceea ce e în Sine, ci în calitatea de cauză. Cunoașterea omului se unifică în această a treia treaptă a ei.

vărat ceea ce e mai presus de ele. Acestea îmi pare să le spună învățătorul prin vederea și legea naturală potrivit cu explicația dată. Căci nu socotesc că trebuie considerate ca unul și același lucru vederea și legea naturală, cum au gîndit unii. Căci avînd amîndouă lucrarea în legătură cu aceleași, se poate face totuși distincție între ele prin cugetare. Cea dintîi sprijinindu-se, fără rațiune, numai pe atingerea celor văzute nu poate păși mai departe, pe cînd a doua, unită cu rațiunea, le cercetează pe acestea, iar cu mintea le depășește bine și înțelepțește. Prin aceasta legea naturală face să se arate prin simțire ideea și credința că este Dumnezeu. Deci a numit vedere atingerea în chip simplu, nu pe cea determinată în oarecare mod, a simțirii de cele sensibile (căci nu ține de simțirea simplă să deducă în chip rațional de la ceva la altceva), iar legea naturală, lucrarea naturală făcută prin simțire, minte și rațiune, prin care se săvîrșește cu cercetare atentă, pe calea cuvenită, urcarea de la cele mai mici la ceea ce e mai bun [244].

Iar de cele văzute a spus învățătorul că sînt mișcate și purtate în chip nemișcat, întrucît rămîn neschimbate în rațiunea în care s-au făcut după fire, putere și lucrare, ordine și durată, și nu ies nicidecum din însușirea naturală și nu trec și nu se schimbă în altceva; dar iarăși se mișcă prin rînduiala fluxului și refluxului, prin creșterea și descreșterea după cantitate, prin schimbarea în calitate și propriu vorbind prin succesiunea între ele, cele anterioare cedînd necontenit locul celor ce vin după aceea. Și, ca să spun pe scurt, toate lucrurile sînt stabile și cu totul nemișcate potrivit rațiunii după care au luat ființă și sînt, dar prin rațiunea celor contemplate în jurul lor, prin care se susține și se săvîrșește în chip clar iconomia universului, toate se mișcă și sînt nestabile [245].

Dar mișcarea nu spun că e aceeași cu purtarea. Mișcarea zic că e mai mult a celor supuse nașterii și pieirii, ca unele ce admit în cele contemplate în jurul lor o creștere și o scădere (deși se poate vorbi în chip propriu de ea la toate cele create), pe cînd purtarea este rotația ființei ce se mișcă fără odihnă în cerc. Căci nu știu dacă cel ce îndrăznește să vorbească despre univers poate spune sigur că el lucrează în chip natural, sau suferă lucrarea, dar se poate spune că ceea ce suferă lucrarea e purtat. Fiindcă nici unul din lucruri nu e de sine lucrător, căci nu e ne-

244. Cel ce s-a ridicat la cunoștința de pe această a treia treaptă se află mai presus de chipurile lucrurilor și de rațiunile lor, dar mai prejos de Dumnezeu, sau într-o simțire unitară și mintală a prezenței Lui. Ca subiect înțelegător, prin înțelegerea lui, le depășește pe *toate, cuprinde mai mult decît sensurile lor*, pentru că are și simțirea prezenței lui Dumnezeu. Numai acesta înțelege ceea ce e mai presus de ele, adică pe sine însuși, și faptul că e cineva mai presus de ele și de el.

245. Toate sînt neschimbate, deci nemișcate după rațiunea ființei lor. Dar toate cresc sau scad calitativ, în cadrul rațiunii lor, făcînd posibilă iconomia dumnezeiască. E o mișcare a celor «din jurul» lor.

cauzat. Iar ceea ce nu este necauzat se mişcă desigur pentru o cauză, mişcarea fiind lucrată în el de cauza pentru care e şi spre care îşi face mişcarea. Căci fără cauză nu se mişcă nicidecum nimic din cele ce se mişcă în vreun mod. Iar începutul a toată mişcarea naturală este facerea celor ce se mişcă, iar cauza a toată facerea este Dumnezeu, ca Făcător al ei. Iar sfîrşitul (ţinta) facerii naturale a celor făcute este stabilitatea pe care o produce, desigur după străbaterea tuturor celor mărginite, infinitatea, în care nefiind nici o distanţă (interval) se opreşte toată mişcarea celor ce se mişcă în chip natural, neavînd unde şi cum şi spre ce să se mai mişte, avînd ca sfîrşit, în calitatea Lui de cauză, pe Dumnezeu, Care hotărniceşte însăşi infinitatea ce hotărniceşte toată mişcarea[246]. Deci începutul şi sfîrşitul a toată facerea şi mişcarea e Dumnezeu, întrucît de El au fost făcute şi prin El se mişcă şi în El îşi fac oprirea toate. Iar înainte de toată mişcarea naturală a lucrurilor e cugetată facerea, şi înainte de toată stabilitatea e cugetată după fire mişcarea. Dacă deci înainte de mişcare e cugetată după fire facerea, iar după mişcare e cugetată după fire stabilitatea, e cu neputinţă ca facerea şi stabilitatea să

---

246. Sfîntul Maxim afirmă, din altă latură, că legea naturală nu poate fi cugetată ca o ordine creată închisă în ea însăşi. Legea naturală cuprinde ordinea lucrurilor văzute şi a raţiunilor lor şi atîrnarea lor de Dumnezeu. În baza legii naturale omul se ridică cu înţelegerea lui pînă deasupra raţiunilor lucrurilor, la cunoaşterea lui Dumnezeu. Sfîntul Maxim face o distincţie între cele ce se mişcă şi cele purtate. Cele ce se mişcă pornesc de la un început şi ajung la un sfîrşit, la o ţintă finală. Cele purtate se mişcă în cerc, neavînd un început şi o ţintă finală, adică nici un sens al mişcării. Origenismul, cu afirmarea căderii şi urcării continue a spiritelor, cunoaşte propriu-zis numai purtarea dar nu mişcarea lor; el reduce fiinţele conştiente la treapta lucrurilor care se mişcă oarecum identic, fără o înaintare spre ceva nou. În cerc se mişcă aştrii şi anotimpurile. Omul dotat cu spirit se mişcă mereu în sus, dar se poate mişca şi în jos. El va putea face şi universul să se mişte în sus, ducîndu-l la transfigurare. Dar această mişcare în sus îşi are originea în Dumnezeu.

Într-un fel e purtat universul şi în concepţia creştină, dar numai ca unul ce are *drept cauză a mişcării pe Dumnezeu cel personal, şi trebuie să înainteze spre El* ca spre ţinta finală, fiind Cel ce nu Se mişcă în baza unei legi eterne şi interne. De aceea, datorită fiinţelor raţionale, e numai în parte purtat; în parte se mişcă. Dumnezeu cel personal le atrage, cu iubirea lor, pe toate cele conştiente, le face să se mişte spre El în libertate. Ele se mişcă între cauză şi ţinta finală, sau de la Dumnezeu la Dumnezeu. Ajunse în El, toate cele puse de El în mişcare se opresc într-o stabilitate eternă. Dar se opresc în această stabilitate, pentru că au ajuns în infinitate, în care nu mai sînt distanţe sau intervale de parcurs. Acolo fiecare are continuu infinitatea care, pe de altă parte, hotărniceşte orice mişcare. Dar aflîndu-se în infinitate, se află în Dumnezeu. Căci Dumnezeu hotărniceşte într-un mod nehotărnicit însăşi infinitatea, întrucît o cuprinde ca subiectul ei (*Capete despre cunoaştere*, I, 48). În Dumnezeu îşi găseşte odihna şi stabilitatea toată mişcarea naturală. Mişcarea naturală e de la Dumnezeu şi înaintează spre stabilitatea în infinitatea lui Dumnezeu. Sfîntul Maxim acordă un sens pozitiv mişcării naturale. Ea nu poate fi cugetată decît ca pornind de la Dumnezeu şi înaintînd spre Dumnezeu; ea nu e produsul păcatului, ca la Origen. În infinitatea Lui îşi are originea şi ţinta. Dacă mişcarea apare odată cu entitatea adusă în existenţă, iar aducerea ei în existenţă e de la Dumnezeu, ea nu poate înainta decît tot spre Dumnezeu. Dumnezeu cel infinit nu poate da altă ţintă mişcării decît pe Sine însuşi. Mişcarea nu poate ieşi din raza lui Dumnezeu decît dacă ar duce entitatea creată la nimic. Dar mişcarea are rostul să ducă nu la nimic, ci la mai multă viaţă. Iar viaţa şi viaţa mai multă, fără sfîrşit, nu poate fi decît în Dumnezeu.

vină deodată în existență[247]. Ele au la mijloc mișcarea ce le desparte una de alta. Căci stabilitatea nu e o stare naturală a facerii celor ce se mișcă, ci ținta finală a puterii și lucrării ei, sau oricum ar vrea cineva să-i zică. Fiindcă spre lucrare au fost făcute toate cele create, iar toată lucrarea este spre o țintă finală, ca să nu rămînă nedesăvîrșite. Căci o lucrare naturală care nu are o țintă finală nu ar tinde spre desăvîrșire, iar ținta finală a lucrărilor după fire este odihna (stabilitatea) mișcării celor ce au fost făcute, în cauza lor[248].

De pildă, ca dintr-un singur mod să înțelegem modul mișcării tuturor celor ce sînt, sufletul e ființă înțelegătoare și rațională, avînd ca putere mintea, ca mișcare cugetarea, ca efect înțelegerea. Căci aceasta este capătul cugetării celui ce cugetă și al lucrului cugetat, unind între ele extremitățile aflătoare în relație. Căci înțelegînd, sufletul se oprește din actul cugetării lucrului înțeles după înțelegerea lui. Pentru că ceea ce a fost odată înțeles nu mai provoacă iarăși puterea sufletului spre a-l înțelege și prin fiecare înțeles puterea aceasta dobîndește odihna unui anumit efort de înțelegere în înțelesul lucrului cugetat. Cînd deci va fi trecut cu înțelegerea peste toate înțelesurile tuturor celor cugetate, sensibile și inteligibile, se va odihni, precum de toate cele cugetate, așa și de întreaga acțiune de înțelegere și de înaintare în relația cu toate cele cu care poate fi în relație și care pot fi înțelese, nemaiavînd ce să înțeleagă după înțelegerea celor ce pot fi înțelese în chip natural. După aceasta se va uni, mai presus de minte, rațiune și cunoștință, în chip neînțeles, necunoscut și negrăit, printr-o atingere simplă cu Dumnezeu, necugetînd peste tot, nici raționînd pe Dumnezeu. Căci nu e ceva dintre cele ce pot fi cugetate, ca să poată avea sufletul înțelegerea Lui în baza vreunei relații oarecare, ci va avea această înțelegere prin unirea simplă, în afară de relație și mai presus de înțelegere și după o rațiune negrăită și netălmăcită, pe care singur Dumnezeu o știe, Care dăruiește celor vrednici acest har nespus, și cei ce o vor primi mai pe urmă. Atunci toate vor fi libere de toată mutarea și schimbarea. Căci toată mișcarea celor ce sînt în jurul a orice va lua sfîrșit în infinitatea din jurul lui Dumnezeu, în Care toate cele ce se mișcă vor primi odihnă. Căci în jurul

247. Era propriu origenismului să afirme că e posibilă o stabilitate, o absorbire în eternitate, curînd după naștere, evitîndu-se săvîrșirea întregii mișcări.

248. O lucrare sau o mișcare care nu ajunge la scopul ei final, deci la stabilitate, rămîne nedesăvîrșită. Numai în stabilitatea sau în infinitatea lui Dumnezeu se desăvîrșește mișcarea. Mișcarea e definită de sfîntul Maxim ca lucrare, sau ca avînd să îndeplinească o lucrare, să producă un efect. Nu e o mișcare indefinită. Ca lucrare, mișcarea devine proprie celui ce a primit-o prin naștere. E o mișcare în vederea țintei finale. Mișcarea ajunge la desăvîrșire în stabilitate, întrucît prin ea ajunge la desăvîrșire însuși cel ce se mișcă sau lucrează. O ființă creată nu se desăvîrșește decît ajungînd prin mișcare în ținta finală care e Dumnezeu cel personal și infinit.

lui Dumnezeu, dar nu Dumnezeu însuşi e infinitatea, întrucît El e neasemănat mai sus şi de aceasta [249].

Deci pe drept cuvînt socotesc că e vrednic de cea mai mare osîndă cel ce dogmatizează preexistenţa sufletului şi susţine unitatea nemişcată a tuturor fiinţelor raţionale, confundînd elineşte cele neconfundate şi spunînd că deodată cu naşterea (facerea) celor raţionale vine la existenţă şi odihna lor. Căci nu corespunde raţiunii adevărate să se cugete aducerea la existenţă prin fire nemişcată înainte de odihnirea în stabilitate, nici să se cugete odihnirea în stabilitate după o venire la existenţa nemişcată, nici să se cugete stabilitatea împreună cu aducerea la existenţă. Căci stabilitatea nu e o putere a naşterii (a intrării în existenţă), ca să se cugete împreună cu aducerea la existenţă a celor ce au fost făcute, ci e sfîrşitul lucrării conform puterii celor ce au fost făcute sau aduse la existenţă. Şi ca să spun pe scurt, stabilitatea fiind a acelora care sînt spre ceva nu e legată de aducerea la existenţă, ci de mişcare, faţă de care se şi deosebeşte prin contrast fiind nicidecum legată de aducerea la existenţă, faţă de care nu se deosebeşte prin contrast. Căci cînd se vorbeşte despre stabilitate, înţeleg numaidecît o încetare a mişcării. Iar dacă venirea în existenţă şi stabilitatea nu sînt deodată în subzistenţa concretă, desigur că cel ce susţine aceasta şi dogmatizează unitatea nemişcată a fiinţelor raţionale preexistînd deodată cu devenirea schimonoseşte raţiunea adevărului [250].

---

249. *În înţelegere s-a unificat sufletul care înţelege şi lucrul înţeles.* Iar efortul de înţelegere a acestui lucru s-a oprit, s-a odihnit şi a găsit termenul final. Mişcarea de înţelegere a sufletului are ca scop înţelegerea tuturor lucrurilor care pot fi înţelese. El va fi trecut dincolo de relaţia cu ele. Căci relaţia înseamnă o distincţie, dar şi o tensiune între sufletul aflat în efortul de înţelegere şi lucrul spre a cărui înţelegere tinde acest efort şi care se cere înţeles. Înţelegerea tuturor este fructul mişcării de înţelegere naturală a sufletului. Deci şi odihna din efortul de înţelegere a tuturor este un fruct natural al mişcării sufletului. Dar odihna nu se reduce la atîta. După înţelegerea tuturor, după odihna efortului de înţelegere a tuturor celor create, singurele care pot fi înţelese, sufletul se va uni cu Dumnezeu într-o înţelegere mai presus de înţelegere şi mai presus de relaţie. Căci înţelegerea lui Dumnezeu nu va fi fructul unui efort de înţelegere a ceva distinct de suflet şi de Dumnezeu, Care cere acest efort, Care Se cere înţeles. Înţelegerea lui Dumnezeu este dăruită sufletului, în starea lui de odihnă superioară înţelegerii, efortului şi relaţiei. Înţelegerea lui Dumnezeu este totodată unirea sufletului cu El. Stabilitatea eternă a sufletului stă în înţelegerea aceasta fără efort a lui Dumnezeu, în unirea deplină cu Dumnezeu cel infinit, nefiind necesar nici un efort pentru a o realiza, ci omul primind-o ca pe un dar.

Totuşi unirea aceasta care depăşeşte relaţia nu identifică sufletul cu Dumnezeu, căci Dumnezeu e neasemănat mai presus şi de infinitatea Sa, în care ajunge sufletul şi în ambianţa căreia el este unit cu Dumnezeu. Sînt două subiecte în acelaşi ocean al infinităţii, în oceanul aceleiaşi iubiri infinite. Infinitatea iubirii le uneşte fără să facă sufletul să se simtă neliber şi să-l confunde cu Dumnezeu.

250. După ce a expus pozitiv rostul mişcării ca drum spre stabilitatea sufletului în Dumnezeu, sfîntul Maxim trece la respingerea temei origeniste; aceasta consideră că stabilitatea nu are nevoie de o mişcare anterioară care să ducă spre ea, ci că stabilitatea este dată odată cu aducerea la existenţă a entităţilor, sau că acestea o au înainte de coborîrea la existenţa terestră. În acest caz s-ar confunda în mod absurd devenirea sau aducerea la existenţă cu stabilitatea, iar devenirea sau aducerea la

Iar dacă ar zice cineva : şi cum se va cugeta la Dumnezeu o stabilitate care nu are o mişcare cugetată înainte de ea ?, aş răspunde, întîi, că nu e acelaşi lucru Creatorul cu creaţia, că ceea ce e cu putinţă să aibă unul să se poată observa de asemenea, cu necesitate, la celălalt. În felul acesta n-ar mai fi vădită deosebirea lor după fire. Apoi, grăind în chip propriu, Dumnezeu nici nu Se mişcă, nici nu stă (căci acestea sînt proprii celor ce sînt mărginite prin fire şi au un început al existenţei), nici nu face ceva peste tot, nici nu pătimeşte toate acelea cîte le cugetăm şi le zicem despre El pentru noi. El e după fire mai presus de toată mişcarea şi stabilitatea şi nu Se supune în nici un sens modurilor noastre [251].

Aceasta s-a spus prin digresiune ca să nu spunem de vreuna din cele create că lucrează de sine după fire. Prin aceasta am introduce nebuneşte ceva necauzat în cele de după Dumnezeu. Ci se lucrează faptul de a lucra în cel ce suportînd lucrarea lucrează [252].

78. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Dar dacă e netrupesc, nici aceasta nu înfăţişează fiinţa, precum nici nenaşterea, nici neînceputul, nici neschimbabilitatea şi nestricăciunea şi cîte se zic despre Dumnezeu, sau că sînt în jurul lui Dumnezeu»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 9).

Învăţătorul le spune acestea îndreptîndu-şi, socotesc, cuvîntul mai ales către cei ce cu viclenie făceau pe Fiul neasemenea cu Tatăl, prin aceea că socoteau că fiinţa Tatălui este nenaşterea. Prin aceasta el îi învăţa pe aceia să cunoască din cele asemănătoare ceea ce trebuie ca, mînaţi de adevăr spre dreapta credinţă, să mărturisească convinşi împreună cu noi că nenaşterea Tatălui arată numai că Tatăl nu are naştere. El vrea ca ei să-şi dea seama că, susţinînd cu putere că nenaşterea e fiinţa

---

existenţă nu ar avea nici un rost. Dacă fiinţele sînt aduse în existenţă pentru o stabilitate imediată, pentru ce mai sînt aduse în existenţă ? Mişcarea e proprie celor ce sînt spre ceva. Dacă fiinţele vin la existenţă fără mişcare, ele nu mai sînt spre ceva. Ele sînt desăvîrşite în ele însele, sau nu e nimic mai presus de ele, în care să-şi găsească desăvîrşirea. Sau ele sînt în starea lor preexistentă în acelaşi timp nemişcate şi pornite spre devenire.

251. Adversarii spuneau : dacă stabilitatea este rezultatul mişcării, cum se poate admite la Dumnezeu o stabilitate neprecedată de mişcare ? Sfîntul Maxim afirmă cu această ocazie un alt aspect al apofatismului lui Dumnezeu sau faptul că Dumnezeu este deasupra atît a stabilităţii, cît şi a mişcării. Dumnezeu le include pe amîndouă, dar nu realizînd o sinteză a lor, ci depăşindu-le într-un mod neînţeles de noi. Deci şi stabilitatea noastră în El nu va fi o stabilitate cum o concepem noi, opusă mişcării, ci o stabilitate mai presus de stabilitatea noastră, care include o mişcare mai presus de mişcarea noastră.

252. Sfîntul Maxim precizează la sfîrşit că mişcarea sau lucrarea celor create are ca premisă punerea şi ţinerea lor în mişcare de Dumnezeu. Sau mişcarea lor are un rezultat care e în acelaşi timp al lui Dumnezeu, Făcătorul lor. Acesta este un alt argument că mişcarea naturală şi rezultatele ei sînt bune. Dacă cele create lucrează, Dumnezeu lucrează în ele ca să lucreze. Deci lucrarea nu e produsul păcatului, cum spune Origen.

lui Dumnezeu, sînt siliți, dacă rămîn consecvenți cu ei înșiși, să spună cu necesitate că și netrupescul și neînceputul și nemurirea și neschimbabilitatea și nestricăciunea și cîte se spun prin negațiune privativă că sînt Dumnezeu, pentru faptul că le depășește, sînt ființa Lui. În felul acesta ar fi dovediți că susțin multe ființe ale lui Dumnezeu și nu una, sau mai bine-zis, vorbind mai propriu și mai adevărat, că bolesc de politeismul păgînesc. Și dacă se vor rușina să recunoască aceasta din teama de abatere de la dreapta credință, vor rămîne în orice caz stăpîniți de nerozie, chiar fără să vrea.

Căci cele privative sau negative, care se observă în jurul a ceva, nu sînt chiar acel ceva în jurul căruia sînt. Căci în acest caz ar fi din cele ce arată ce este acel ceva, ca unele ce sînt chiar acela; deci n-ar arăta ce nu este acela. Și astfel, ele s-ar dovedi că sînt definiția realității în jurul căreia se spun că sînt, ceea ce e absurd și cu neputință. Căci definiția a ceva nu se formează din ceea ce nu este acel ceva, ci din ceea ce este, lărgind noțiunea îngustă a acelui ceva, redată prin numirea lui. Deci absolut nimic din cele ce se spun despre Dumnezeu sau că sînt în jurul lui Dumnezeu nu poate fi ființa lui Dumnezeu, pentru că nu conține nici o afirmare care să se potrivească singură lui Dumnezeu singur, și să-L arate pe Acela însuși în ceea ce este, El fiind în afară de orice relație și nesupus nici unei lucrări în legătură cu ceva[253].

79. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Nu ajunge să numim trupul sau să spunem că s-a născut, ca să înfățișăm și să indicăm și acel ceva în jurul căruia sînt acestea, ci trebuie să numim și subiectul acestora, dacă vrem să înfățișăm deplin și îndestulător ceea ce gîndim. Căci e sau om, sau bou, sau cal acest ceva ce e în trup și e supus stricăciunii*» (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 9).

Sfîntul vedea pe eretici avînd un singur scop al luptei lor: să coboare nebunește Ființa cea mai presus de ființă la nivelul lor și să încerce să prindă, cum socoteau, prin metode meșteșugite, în cercul cu-

253. Eunomie confunda nenașterea cu ființa lui Dumnezeu, ca să poată priva pe Fiul de această ființă. Sfîntul Grigorie arată că ființa lui Dumnezeu nu se poate identifica cu cele ce se neagă Lui. Un nume care ar exprima însăși ființa lui Dumnezeu ar trebui să cuprindă singur tot ce e Dumnezeu singur, deci ceea ce este în sine însuși în afară de relațiile cu făpturile și nesupus vreunei lucrări față de ele. Numai un nume care s-ar potrivi lui Dumnezeu singur L-ar arăta ca ceea ce este, adică nesupus relației cu făpturile, nesupus lucrării față de ele. Un astfel de nume ar trebui să nu exprime nici o comparație a lui Dumnezeu cu lucrurile, nici pozitivă, nici negativă. Toate cele ce le spunem noi referitor la Dumnezeu sînt gîndurile noastre despre Dumnezeu, deci au ceva de al nostru amestecat în ele, sau sînt în jurul lui Dumnezeu, adică între Dumnezeu și noi, fiind lucrări ale lui Dumnezeu față de noi, sau comparații pozitive sau negative ale Lui cu lumea. Noi nu putem trăi fără să vorbim despre Dumnezeu. Dar în ceea ce spunem noi despre Dumnezeu nu surprindem pe Dumnezeu în ceea ce este ființa Lui.

noştinţei lor puterea ce nu poate fi prinsă şi nici încăpută în toată creaţiunea. De aceea a preferat să folosească în toată cuvîntarea cu privire la Dumnezeu expresiunile privative şi negative, nesuferind nici o afirmare şi nici o expresie pozitivă, ca nu cumva repezindu-se aceia la ea, ca nişte cîini neruşinaţi, să-şi afunde prin muşcătura lor cu furie dinţii otrăvitori în cuvîntul adevărului, făcînd din afirmaţiile cuvîntării despre Dumnezeu, oferite lor, prilej de a-şi susţine aiurelile şi a-şi duce pînă la capăt intenţiile lor.

De aceea declară că Dumnezeu nu e nici trup, nici trup material, nu are nimic trupesc, căci nu e nici în tot universul, nici în vreo parte a universului, nici mai presus de univers şi, pe scurt, nu e nimic şi nicăieri, în nici un mod din cele ce se văd, sau încap, sau se numesc, sau se cugetă, sau pot fi cunoscute cumva. Prin aceasta le ia acelora putinţa oricărei noţiuni despre Dumnezeu, prin care ar cuprinde după ceea ce este fiinţa Lui. Apoi, ca să-i ruşineze şi mai mult şi aşa să-i aducă la dreapta credinţă şi vrînd să arate, din scrutarea celor inferioare şi neasemănat de departe de Dumnezeu, că în general nu e îngăduit cuiva nici să cugete despre Dumnezeu, nici să vorbească cu îndrăzneală, le spune acestea. Dar le spune şi spre întărirea celor scrise contra lor, prin privare şi negaţie. Aceasta, pentru ca dîndu-şi seama, prin aceasta, că chiar înţelegerea exactă a celor mai de pe urmă dintre făpturi întrece puterea lucrării noastre raţionale, aceia să-şi poată înfrîna pornirea necugetată a îndrăznelii faţă de cele cu mult mai mari, învăţînd din cele mici neputinţa firii. Căci chiar cînd cercetăm, să zicem, vreun element, sau omul, sau calul, sau boul, nu ne ajunge, spre înţelegerea deplină a lor, să spunem că acel element e trup, sau că omul, sau boul, sau calul e numai născut sau coruptibil, ci trebuie să ne reprezentăm şi subiectul lor, adică ceea ce se naşte şi se corupe şi are aceste calităţi. Iar subiectul nu poate fi nicidecum trup, sau naştere, sau corupere. Fiindcă altfel ar urma cu necesitate că tot ce e corp e şi element şi tot ce se naşte sau se strică e sau om, sau bou, sau cal. Căci nu orice e corp e cu necesitate şi element, sau om, sau bou, sau cal. Fiindcă ceea ce este element e cu necesitate şi corp, dar ceea ce e corp nu e cu necesitate şi element. Nici ceea ce e corp, sau născut, sau coruptibil e cu necesitate şi om, fiindcă altfel tot ce e corp şi tot ce se naşte sau se corupe e cu necesitate şi om. Căci ceea ce e om, cu necesitate e şi trup şi ceva ce se naşte şi se corupe, dar nu şi ceea ce e trup sau se naşte sau se strică e cu necesitate şi om. Nu e cu necesitate om, fiindcă altfel ar fi cu necesitate om şi elementul şi boul şi calul, şi tot ce e în trup se naşte şi se corupe. Căci nu se atribuie cele particulare celor generale, nici speciile genurilor, nici conţinuturile celor ce conţin. De aceea nu-şi sînt reciproce cele genera-

le și cele particulare, genurile și speciile, cele comune și cele individuale și, pe scurt, cele ce conțin și conținuturile. Așa trebuie să se înțeleagă, după această explicație, și cele referitoare la bou și la cal și la orice altceva.

Deci nu ajunge pentru deplina cunoaștere a creaturilor să indicăm mulțimea celor observate în jurul lor, adică trupul și nașterea și stricarea și cîte mai sînt de felul acesta în jurul subiectului, ci trebuie să indicăm numaidecît și subiectul lor, ca o temelie pe care sînt așezate acestea, dacă vrem să ne reprezentăm deplin și fără greșeală existența cugetată. Căci fie că avem să indicăm omul, fie boul, fie calul, acestea nu sînt ele înseși corp, ci încorporate, și nu sînt ele înseși nașteri și coruperi, ci din cele ce se nasc și se corup, încît acestea, adică trupul și nașterea și coruperea, sînt în jurul acestor ființe vii, dar nu sînt înseși aceste ființe vii [254].

79 a. Deci nici o entitate nu e în însăși ființa sa ceea ce este și se numește mulțimea însușirilor cugetate și zise de noi în jurul ei, ci e altceva decît acestea, și anume ceva care le susține și le conține pe acestea, dar nu e susținut de ele. Căci cel în jurul căruia sînt și se zic acestea nu e compus din acestea, sau nu e acestea, sau ceva din acestea, sau compus din vreunele din acestea, sau vreunul din acestea, sau în acestea, sau în vreunele, sau în vreunul din acestea. De aceea să înceteze tot sufletul, obișnuit să atace cu îndrăzneală orice idee despre Dumnezeu, de a mai gîndi în deșert și fără dreaptă credință ; și cunoscîndu-și neputința sa în cele mici, să cinstească numai cu tăcerea faptul existenței negrăite și mai presus și dincolo de toată înțelegerea și cunoștința Ființei dumnezeiești.

«Căci nici chiar înțelegerea exactă sau amănunțită a creațiunii», cum a spus mai înainte învățătorul, nu poate fi cuprinsă de cunoștința noastră, după rațiunea ei adevărată. Menționez aceasta ca să mai zăbovesc și eu puțin asupra cuvîntului și să admir nepătrunsul Înțelepciunii celei mai presus de toate. Căci cine dintre marii înțelepți, încrezîndu-se în uneltele raționale și bizuindu-se pe dovezile care nu există, va putea, folosindu-se de rațiune, să cunoască, să spună și să înfățișeze măreția lucrurilor ? Cine va putea să cunoască rațiunile sădite în fiecare dintre lucruri de la începutul existenței lor, rațiuni după care

254. După sfîntul Maxim, sfîntul Grigorie vedea chiar la făpturi deosebirea ce există la Dumnezeu între ființă și cele aflătoare în jurul ființei. Sfîntul Grigorie a atras atenția lui Eunomie asupra acestei deosebiri existente chiar la făpturi, ca să-l învețe să nu mai confunde ființa lui Dumnezeu cu una sau alta din însușirile aflătoare în jurul Lui. Sfîntul Grigorie susține împotriva ereticilor eunomieni caracterul apofatic al ființei lui Dumnezeu. El nu poate fi definit rațional și ca atare nu poate fi mărginit. E o taină nepătrunsă.

este fiecare și-și are natura și a primit forma și chipul și compunerea sa și are putere și lucrează și pătimește ? Nu mai vorbesc de diferența și de caracteristica fiecăruia în privința cantității, calității, relației, locului, timpului, poziției, mișcării și aptitudinii, după care se lărgește, măreț și tot așa de variat, și puterea noastră rațională în minte, înțelegere, sens, cugetare, pricepere, în cuvînt interior, în cuvînt ce se rostește și în cuvînt ce s-a rostit, adică în glas și strigăt și iarăși se adună, ca să nu mai amintim de diferența și proprietatea lui arătată în știință și artă, în cantitate, calitate și în celelalte, precum s-a înșirat [255].

Cine cunoaște rațiunile lucrurilor așa cum sînt și se deosebesc și au o stabilitate nemișcată după fire și o mișcare neschimbătoare între ele, avînd în mișcare stabilitatea și în stabilitate mișcarea, lucru atît de uimitor ? Cine cunoaște care e legătura între ele a celor contrare spre constituirea unei singure lumi și care e modul mișcării și cîrmuirii bine orînduite și neamestecate ? Și cine cunoaște împletirea prin amestec și compoziție a celor contrare în trupurile noastre, care aduce cele depărtate după fire într-o căsnicie iubitoare și îmblînzește prin întîlnirea lor la mijloc asprimea extremelor și le face să încapă unele într-altele fără știrbire și produce această stabilitate a celor compuse, sau cuprinderea reciprocă a extremelor prin amestecare ? Cine cunoaște cum e fiecare din acestea și ce este și unde duce sau e dusă și spre ce s-a făcut sau spre ce duce sau e dusă, nu numai prin rațiunile prin care există acestea de la început, ci și prin zecile de mii de moduri nenumărate prin care se despart și se unesc în ele însele și cu altele, prin cugetare și în lucrare ? Și iarăși, care e rațiunea ființei, firii, formei, chipului, compoziției, puterii, lucrării, pătimirii fiecăruia ? Care e iarăși rațiunea generală ce efectuează legătura între extreme, unind capetele fiecăreia prin ceva de la mijloc ? Cum se unește mintea și ceea ce se înțelege prin înțelegerea de la mijloc și care e relația ce unește cele despărțite în jurul înțelesului rezultat din amîndouă, de se cuprind una pe alta, arătîndu-se prin aceasta că nimic din cele ce sînt după Dumnezeu nu e liber de circumscriere ? La fel, cum se unesc cele sensibile și cele ce sînt prin simțirea de la mijloc, sau care e relația comună a extremelor despărțite (din care unele percep datorită ei cele sensibile, altele cad datorită ei sub cele ce simt) în jurul organului care

255. Există o corespondență între varietatea modurilor noastre de percepere și înțelegere a realității și varietatea acesteia. Prin ele putem cunoaște realitățile materiale, realitățile inteligibile, calitățile lucrurilor, relațiile dintre ele; prin ele percepem, raționăm, înțelegem fiecare lucru individual, sensul general al mai multora, al tuturor. Prin ele formăm cuvinte cu înțeles în interior, le rostim, ni le amintim pe cele rostite. Prin ele constituim științele diferitelor domenii ale realității, surprindem și realizăm diferitele feluri de frumos și diferite forme de artă. Ramificațiile spiritului nostru sînt ca niște nenumărați ochi adecvați nenumăratelor aspecte ale realității.

simte, în care se află capătul simțirii fiecăruia și în jurul căreia se unesc între ele extremele prin mijlocirea relației ? [256]

79 b. Încercînd să cercetăm rațiunile acestora sau a vreuneia din acestea, rămînem cu desăvîrșire neputincioși și muți în explicare, neavînd pe ce să ne rezemăm cu siguranță mintea, afară de puterea dumnezeiască. Și aceasta este, socotesc, ceea ce spune sfîntul, exercitînd mintea noastră spre dreapta credință, prin : «Nici înțelegerea exactă și amănunțită a creațiunii». Iar din propozițiunea : «Dar cu mult mai mult ca acestea e necunoscută și necuprinsă firea cea mai presus de acestea și din care sînt acestea», cuvintele «necunoscută și necuprinsă» se referă în comun la creațiune și la firea cea mai presus de acestea, din care sînt acestea, adică făpturile. Iar ceea ce adaugă : «Nu că este, ci ce este», e o preîntîmpinare a obiecțiunii. Căci el spune acestea luînd-o înaintea cuvîntului sau omului nemulțumit, ca să nu-i obiecteze cel către care îi este cuvîntul, spunîndu-i : Dacă obiectul venerației noastre e cu totul necunoscut, deșartă e propovăduirea creștină, deșartă credința, întrucît nu se sprijină pe nimic. De aceea nu a zis că e necunoscut faptul că firea aceasta, despre care vorbește, există, ci ce este ea. Și adaugă spre întărirea cuvîntului : «Căci e mare deosebire între a fi convins că este ceva, și a ști ce este aceasta», adică e mare deosebirea între a fi convins despre ceva că există, și a cunoaște înțelesul exact al ființei acestuia. Deci spunînd noi, zice, cu dreaptă credință că ființa dumnezeiască e necunoscută, să nu întorci cu viclenie cuvîntul ca și cînd am zice că e necunoscută chiar în existența ei și deci să conchizi că noi propovăduim neexistența lui Dumnezeu. Și după puțin zice : «Căci ce socotești pe Dumnezeu, de crezi întru totul uneltelor raționale (adică de socotești că, cercetînd cu rațiunea, poți să închizi într-o cunoștință oarecare pe Cel cercetat) : Oare trup ? Dar cum ar fi aceasta Cel infinit, indefinit, fără figură, nepipăit și nevăzut ?».

Aceasta o spune, ca printr-o astfel de clarificare să se înțeleagă că, recunoscută fiind valabilitatea acestor noțiuni comune, Dumnezeu este infinit, ceea ce înseamnă că nu are margine [257]. Căci marginea e

256. Continuînd să descrie măreția universului, sfîntul Maxim scoate în relief unirea elementelor lui variate și contradictorii într-un tot armonic. Unirea aceasta se observă și în entitățile individuale. Aceste elemente contradictorii își unesc capetele lor printr-o relație specială. Sfîntul Maxim se oprește în mod deosebit la o astfel de unire în existența umană. În om se unește mintea înțelegătoare cu cele înțelese în înțelegerea lui ; la fel, actele lui perceptive, cu lucrurile sensibile în simțirea lui. În felul acesta spiritul uman adună tot universul. Antropologia este împletită cu cosmologia în viziunea sfîntului Maxim, și amîndouă cu teologia.

257. Deși sfîntul Maxim, urmînd sfîntului Grigorie, afirmă că, în mod natural, nu cunoaștem decît faptul că Dumnezeu există, nu și ce este El, totuși, urmînd aceluiași sfînt adaugă că în cunoștința că Dumnezeu există, este implicată și cunoștința că Dumnezeu este infinit. Căci cînd se spune Dumnezeu, sau Dumnezeu există, se spu-

proprie celui ce se diferenţiază prin patru margini : prin centru, linie, suprafaţă şi soliditate, ba încă şi prin trei dimensiuni : lungime, lăţime şi adîncime, care şi ele se diferenţiază prin şase margini, fiecare adică fiind circumscrisă de două, de pildă lungimea prin cea de sus şi cea de jos, lăţimea prin cea de-a dreapta şi cea de-a stînga, adîncimea prin marginea dinainte şi dindărăt. Şi iarăşi, aceleaşi noţiuni comune prezintă pe Dumnezeu indefinit, adică neprimitor de o dezvoltare ce trece prin stări proprii noi entitatea şi neavînd nici poziţia în spaţiu, nici început sau sfîrşit în timp [258]. Apoi Îl socotesc fără figură, ca unul ce nu e un chip exterior, nu e nici în patru unghiuri, nu stă nici drept, nu e nici povîrnit în jos. În sfîrşit, e nepipăit şi nevăzut, ca unul ce nu cade sub simţuri (căci acestea sînt proprii trupurilor).

Aşa fiind, în urma celor arătate e absurd să se considere că Dumnezeu e trup şi e silit să Se împartă în părţi, din care Se compune iarăşi ca trup. Căci Dumnezeu e cu totul fără părţi, pentru că e cu desăvîrşire fără cantitate ; şi e cu desăvîrşire fără cantitate, pentru că e cu desăvîrşire fără calitate ; şi e cu desăvîrşire fără calitate, pentru că e cu totul simplu; şi e cu totul simplu, pentru că e cu totul nesupus distanţelor; şi e cu totul nesupus distanţelor, pentru că e cu totul infinit ; şi e cu totul infinit, pentru că e cu totul nemişcat (căci nu se mişcă niciodată Cel ce nu are unde să Se mişte) ; şi e cu totul nemişcat, pentru că e cu desăvîrşire fără de început (căci nu are ceva înainte de El şi mai mare, nici ceva împreună cu El şi egal, nici ceva după El şi care ar putea să fie pe măsura Lui şi să-L încapă) ; şi e cu totul fără de început, pentru că e cu totul nefăcut ; şi e cu totul nefăcut, pentru că e cu desăvîrşire unul şi atotsingur ; şi e cu totul unul şi atotsingur, pentru că e cu desăvîrşire în afară de relaţie şi de aceea e cu totul negrăit şi necunoscut şi marginea atotsingură a toată cunoştinţa celor ce se mişcă spre El bine şi în chip demn de Dumnezeu, fiind posibilă o unică cunoaştere adevărată cu privire la El : faptul de a nu fi cunoscut [259].

---

ne că există o fiinţă infinită. Totuşi sfîntul Grigorie şi sfîntul Maxim rămîn şi prin aceasta consecvenţi cu ei înşişi. Căci a şti de infinitatea lui Dumnezeu încă nu înseamnă a cunoaşte pe Dumnezeu în fiinţa Lui, infinitatea fiind ceva din cele ce sînt în jurul fiinţei lui Dumnezeu, nu însăşi fiinţa lui Dumnezeu. Dar chiar infinitatea Îl arată pe Dumnezeu ca neputînd fi cuprins cu mintea, ca fiind mister mai presus de cuprinderea noastră. E o cunoştinţă în necunoaştere.

258. Sfîntul Maxim, urmînd iarăşi sfîntului Grigorie, face o distincţie între infinitatea lui Dumnezeu şi caracterul Lui indefinit. Dacă infinitatea înseamnă lipsa de margini, indefinitul constă în lipsa de dezvoltare, de stări succesive definite, de poziţia în spaţiu şi de începutul şi sfîrşitul în timp. Indefinitul este deci una cu neschimbabilitatea, nespaţialitatea şi eternitatea. Afirmînd infinitatea apofatică a lui Dumnezeu, sfîntul Maxim, ca şi sfîntul Grigorie, se opunea nu numai lui Eunomie, ci şi lui Origen, care defineau pe Dumnezeu raţionalizîndu-L.

259. Dumnezeu este cunoscut nu numai că este şi că este infinit, indefinit şi etern, ci şi că e în afară de relaţie, fiind unul şi atotsingur, neatîrnător de ceva, neimplicînd altceva. Dar chiar prin aceasta e totodată necunoscut, fiind în afară de orice

80. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor: *«Căci dacă ceea ce nu e nu e nicăieri, ceea ce nu e nicăieri poate nici nu există. Iar de e undeva, desigur, odată ce este, e sau în univers, sau mai presus de univers»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 10).

Pentru care cauză, va zice poate ascultătorul, a folosit ca adaos adverbul «poate», odată ce e evident pentru toţi că după supoziţiile logice e cu totul just să se spună că ceea ce nu e nicăieri nici nu există? La aceasta vom răspunde, după puţinătatea cugetării noastre sărace, că prin astfel de cuvinte a redus la absurd, vrînd să-i reţină de la marea nebunie, pe Eunomie şi pe ucenicii lui, care susţineau că cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaşte El însuşi pe Sine. Căci spunînd ei că Îl cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaşte El însuşi pe Sine, erau siliţi să adauge şi unde trebuie să fie Cel cunoscut, pentru deplina cunoaştere a Lui, şi astfel după ei Dumnezeu nu S-ar deosebi deloc de lucrurile create, fiind circumscris şi El în spaţiu; şi ce ar fi mai absurd decît aceasta? Sau, nespunînd unde e, ori trebuiau să spună că nici nu există nicidecum, după o concluzie a premisei lor (şi prin ce ar nega mai mult pe Dumnezeu, decît prin aceasta? Căci cum şi ce ar fi ceea ce nu are nicidecum existenţă undeva?), ori erau siliţi de mersul consecvent al raţiunii să spună că există, dar nu e nicăieri, deci că este şi subzistă Dumnezeu, dar ce este şi subzistă nu ştim. Dar dacă, după ei, nu se cunoaşte unde e Dumnezeu, cu mult mai mult nu e cunoscut Dumnezeu ce este după fiinţă. De aceea, dacă vor să fie credincioşi, trebuie să mărturisească, desigur, că nu ştiu nici unde e Cel necunoscut. Pentru aceasta socotesc că, gîndindu-se la ucenicii lui Eunomie, învăţătorul a folosit formula negativă în mod îndoielnic, adăugînd adverbul «poate» şi lăsîndu-ne să înţelegem că ceea ce nu există nicăieri încă nu înseamnă că nu există nicidecum. Căci noi spunem că Dumnezeu este şi că nu Se află nicăieri, prin aceea că nu are subzistenţă circumscrisă în spaţiu în chip fiinţial, dar este în mod sigur, prin aceea că, spre a fi, nu

---

legătură cu altele prin care ar putea fi cunoscut. Oricine este în relaţie nu e singur, nici numai unul, ci se află fără voia lui în legătură cu toate cele ce există şi nu e unul în sens absolut. Dar dacă e în afara oricărei relaţii, nu poate fi cunoscut, căci cunoaşterea celui în relaţie implică cunoaşterea lui împreună cu cele în relaţie. Totuşi se cunoaşte cu privire la El acest fapt: că nu poate fi cunoscut. O spusese aceasta sfîntul Grigorie de Nyssa în *Viaţa lui Moise*: cu cît urcă mintea în cunoaştere, urcă în a cunoaşte că nu cunoaşte. Cunoaşterea că Dumnezeu nu poate fi cunoscut e şi ea o cunoaştere. Ea implică o maturizare a spiritului uman. Dar ea implică cunoaşterea că Dumnezeu există şi că e dincolo de orice relaţie. Într-un fel tainic spiritul îşi dă seama că Dumnezeu există şi că e mai presus de orice relaţie şi de orice cuprindere. Dacă ar fi în relaţie, ar avea ceva deasupra Lui, în afara relaţiei, căci trebuie să fie ceva care e mai presus de toate, care nu depinde de nimic, ci de care depind toate. Toate cele cunoscute trimit la existenţa Lui ascunsă. Însăşi aspiraţia celui ce cunoaşte, care nu încetează după ce le-a cunoscut pe toate, îi dă convingerea existenţei Lui ca a Celui ce e mai presus de puterea noastră. Sfîntul Maxim dezvoltă ideea apofatismului lui Dumnezeu pentru a combate pe eunomieni.

are nicidecum nevoie de vreuna din existențele create, fără de care a fost și este și va putea să fie pururea, mai bine-zis este pururea [260]. Căci nu are nevoie de afirmarea lucrurilor Cel ce există și înainte de a fi lucrurile. Căci, dacă la noi meșterii nu au existența subzistentă (ipostatică) prin operele făurite de ei, deși această subzistență e o realitate circumscrisă și pieritoare, ba, spunînd mai adevărat, nu au nicicînd propriuzis existența, cum ar spune cineva despre puterea negrăită, necunoscută, de toate la fel de neîncăpută și mereu aceeași, că e dependentă de lucrurile create?

81. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor: «*Sau era imaginație de zi sau o vedere nemincinoasă de noapte, sau o întipărire a minții ce le avea pe cele viitoare ca prezente*» (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 19, P.G. 36, 52).

Fiind curățit la culme, prin filosofia făptuitoare, de cele ce obișnuiesc să întineze firea oamenilor și avîndu-și mintea pătrunsă de Sfîntul Duh cu razele vederilor dumnezeiești acest fericit părinte, pătimind prin ridicarea adevărată la cunoștință cele deopotrivă sfinților prooroci, ne-a înșirat în acestea felurile proorociei. Dacă se știe că e folositor să îndrăznim să ne ocupăm cu aceste lucruri, ce au fost spuse într-un chip atît de măreț și de dumnezeiesc și întrec puterea tuturor celor ce nu sînt așa ca învățătorul acesta, trebuie să o facem aceasta prin presupuneri, nu prin afirmări sigure. Deci socotesc că pot spune în chip de presupunere, pe măsura miopiei mele, că a numit «imaginație de zi» vederea și sunetul fără persoană al unor cuvinte auzite de sfinți și al unor lucruri apărute lor duhovnicește, ca prin simțire. Căci nu e îngăduit să spunem, vorbind de cele dumnezeiești, că realitatea minunată trebuie să fie numaidecît de față spre a se întipări în imaginație, ci că imaginația lucrează în chip uimitor și suprafiresc cînd nu

260. Sfîntul Maxim admite că se poate pune întrebarea: de ce sfîntul Grigorie socotește îndoielnică afirmarea formulată negativ că ceea ce nu e nicăieri nici nu există, cînd e sigur că ceea ce nu e nicăieri de fapt nu există? La aceasta sfîntul Maxim răspunde: sfîntul Grigorie se îndoiește de justețea concluziei scoase din această afirmare formulată negativ, cînd ea e aplicată la Dumnezeu. Dumnezeu poate exista chiar dacă nu e «undeva». Prin această îndoială sfîntul Grigorie aduce la absurd pe eunomieni, care pretindeau că ei cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaște El însuși. Dacă Îl cunosc așa de bine, să spună cum este ființa lui Dumnezeu care nu e nicăieri? Dacă își mențin pretenția lor că ei cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaște El însuși, ar trebui să admită că El este în spațiu. Dar aceasta e absurd. Sau ar trebui să admită că nefiind în spațiu, Dumnezeu nu există. Aceasta ar fi în logica pretenției lor că lui Dumnezeu I se pot aplica categoriile de cunoaștere a lucrurilor. Neputînd admite nici aceasta, ei trebuie să admită că Dumnezeu existînd fără să fie undeva, ca lucrurile create, există într-un fel care depășește înțelegerea noastră. În fond, sfîntul Maxim urmînd sfîntului Grigorie expune aici tema nespațialității lui Dumnezeu și deci neputința înțelegerii Lui din acest punct de vedere.

e de față vreo persoană și nu sună prin aer voci sensibile, în așa fel că cel introdus tainic în cele dumnezeiești aude și vede cu adevărat.

Pentru că toată imaginația e sau a celor prezente sau a celor trecute. A celor ce n-au fost încă, nu e nicidecum. Căci ea e o relație ce mijlocește între extreme. Și numesc extreme facultatea imaginației și lucrul ce apare în imaginație, din care, prin mijlocirea actului imaginației, se naște imaginea, sau chipul ca sfîrșit al lucrării și al pasivității, al lucrării facultății imaginației și al pasivității lucrului imaginat, al extremelor ce se unesc între ele prin mijlocirea actului imaginației, care este relația lor în jurul imaginii. Căci despre toate cele care sesizează în vreo privință pe altele se zice că lucrează, și despre toate cele care cad sub altele în vreo privință, că sînt pasive. Deci cele ce sesizează în chip natural lucrează, iar cele sesizate în chip natural sînt pasive, avînd ca sfîrșit al pasivității (pătimirii) și activității unirea între ele la mijloc.

De aceea, socotesc că trebuie să se considere că, în cazul celor dumnezeiești, lucrul imaginat nu e de față, căci altfel nu va mai putea să fie în viitor ceea ce în ipostasul propriu e deja prezent în mod real; în același timp nu se socotește că e dumnezeiesc ceea ce nu are nimic mai mult decît înlănțuirea naturală[261]. Iar dacă noi, lucrînd cu imaginația noaptea în vis, vedem și auzim, nefiind adesea nimic care să grăiască sau să fie văzut, cu atît mai mult sfinții, veghind cu adevărat, vor pătimi aceasta, Dumnezeu lucrînd printr-un har minunat în ei, care veghează, ceea ce noi obișnuim să pătimim în vis prin legea firii. Iar «nemincinoasă vedere a nopții» socotesc că el numește sau cunoașterea exactă a lucrurilor viitoare, ce se ivește în suflet în vis, cum s-a întîmplat lui Iosif și Daniel, sau o arătare oarecare a lucrurilor dumnezeiești ce cade sub ochii sfinților pentru extrema nepătimire provenită din multa curăție.

În sfîrșit, «întipărire a minții» socotesc că numește el chipurile celor viitoare apărute sfinților în minte, într-un mod simplu, ca într-o icoană oarecare, printr-o atingere simplă și din imediata apropiere a facultății intelectuale.

Am îndrăznit să le spun acestea despre cele de mai sus ca simple presupuneri, ca unul ce nu a primit harul experienței lor, pentru po-

261. Realitatea dumnezeiască nu e ea însăși de față ca un suport al unei vederi sau al unui sunet. Căci dacă ar fi de față ea însăși, nu va mai putea fi și în viitor la fel, ca suport al altor vederi și altor sunete, ci s-ar închide în forma prezentă. Pe de altă parte nu se poate admite nici că ea se schimbă ca realitățile naturale, care se manifestă prin alte vederi și sunete pentru că se schimbă și evoluează. Ca să rămînă Același și totuși să Se manifeste prin alte vederi și sunete, Dumnezeu trebuie să aibă o anumită detașare de vederile și sunetele ce le provoacă. El ne poate arăta de aceea chipurile celor viitoare, căci, ca infinit, dispune și de ele. Iar un chip apărut în suflet printr-un proces psihic natural nu poate fi dumnezeiesc.

runca celui ce mi-a dat ordin. Dacă va citi acestea vreunul din cei ce au primit experienţa lor, să nu-mi mustre îndrăzneala, ci mai degrabă să dovedească îngăduinţă, chiar dacă cuvîntul de faţă n-ar avea nici o putere de a dezlega înţelesul celor propuse.

82. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor: *«Dacă ar fi fost îngăduit lui Pavel să dezvăluie cele ce i le-a oferit al treilea cer şi înaintarea pînă la acela, sau urcuşul sau luarea la cele de sus»* (Din acelaşi *Cuvînt*, cap. 20, II Cor., 12, 2, P.G. 36, 52).

Cei ce au studiat cu înţelepciune cuvintele dumnezeieşti spun că unele dintre numiri exprimă concentrat fiinţa, altele relaţia (legătura internă faţă de ceva), altele, harul sau pierzania: fiinţa, cînd zicem «om», afecţiunea cînd zicem «om bun», sau «sfînt», sau «înţelept», sau dimpotrivă, «om rău», sau «nebun», sau «necunoscut» (căci afecţiunea, arătînd spre ce lucru dintre cele ce-şi sînt opuse înclină fiecare, pe drept cuvînt îl numeşte după deprinderea lăuntrică a voinţei lui). În sfîrşit, harul, cînd omul e numit prin cuvinte dumnezeu, anume omul care s-a făcut în toate ascultător lui Dumnezeu, ca de pildă în expresia: «Eu am zis, dumnezei sînteţi» (In., 10, 34). Aceasta pentru că omul nu are nici după fiinţă, nici după relaţie puterea de a fi sau a se numi dumnezeu, ci s-a făcut sau se numeşte aşa după lucrarea lui Dumnezeu, sau după har. Căci harul nu intră în categoria relaţiei (a legăturii naturale), nefiind nici o putere capabilă de el în fire, pentru că altfel nu ar mai fi har, ci arătarea unei lucrări a puterii naturale. Şi ceea ce se petrece n-ar mai fi lucru minunat, dacă îndumnezeirea s-ar înfăptui printr-o putere a firii capabile de ea. Îndumnezeirea ar fi atunci pe drept cuvînt fapta firii, nu darul lui Dumnezeu; şi unul ca acesta ar putea fi prin fire dumnezeu şi s-ar putea numi aşa în sens propriu. Căci puterea naturală a fiecăreia dintre existenţe nu stă în nimic altceva decît în mişcarea neabătută a firii ce tinde spre lucrare. Iar dacă îndumnezeirea s-ar cuprinde între graniţele firii, ar fi de neînţeles cum îl mai scoate ea pe cel îndumnezeit, din el însuşi [262]. În con-

262. Dacă în multe locuri anterioare din această operă sfîntul Maxim lăsa impresia că socoteşte urcuşul sufletului la Dumnezeu ca o lucrare a firii, aci el face o distincţie categorică între harul îndumnezeirii şi ceea ce intră în puterea firii. Dar distincţia aceasta nu înseamnă că puterea naturală umană nu e capabilă să primească harul şi să colaboreze cu el, ci numai că puterea naturală nu e capabilă prin ea însăşi să îndeplinească îndumnezeirea ca stare superioară firii, sau drumul spre ea. De asemenea nu înseamnă că sufletul nu trăieşte aspiraţia spre Dumnezeu, ci numai că nu se poate aşeza de la sine în relaţie cu harul. Harul nu e silit de suflet să intre în relaţie cu el, dar poate intra benevol în relaţie cu sufletul. Harul nu intră în categoria relaţiei în sensul că această relaţie nu rezultă din puterea naturală a sufletului. Dar harul poate întemeia benevol relaţia cu sufletul şi acesta e capabil de ea şi aspiră la ea. Firea tinde spre Dumnezeu, dar nu poate ajunge la El fără să-i vină harul în întîmpinare.

trast cu aceasta, pe cei ce au întărit în ei prin înclinare nefiinţa şi s-au făcut prin modurile lor în toate asemenea ei, îi numim pierzanie şi iad şi fii ai pierzaniei [263].

Socotesc deci că acest sfînt şi mare învăţător, propunîndu-şi să lămurească, prin cele spuse înainte, răpirea sfîntului Apostol, a dat fiecărui lucru în chip cuvenit cuvîntul corespunzător. Astfel «înaintare» presupunem că a numit nepătimirea virtuţii dobîndite prin deprindere, care a scos pe sfîntul Apostol afară din trebuinţa naturală. E nepătimirea prin care n-a voit să aibă nici o afecţiune a voinţei faţă de fire, ca unul ce a ieşit chiar şi din lucrarea naturală a simţurilor, mai bine zis a transformat-o şi pe aceasta în deprindere duhovnicească [264]. «Urcuş» a numit părăsirea tuturor celor sensibile, nemailucrînd şi nemaifiind lucrate acestea prin simţire; dar şi depăşirea contemplării lor cunoscătoare în duh, potrivit firii [265]. Iar «luarea la cele de sus», sălăşluirea şi aşezarea în Dumnezeu. Pe aceasta a numit-o învăţătorul în chip potrivit «luarea la cele de sus», arătînd că Apostolul mai mult a pătimit înălţarea, decît a lucrat-o. Căci «luarea la cele de sus» e o pă-

263. Sfîntul Maxim foloseşte expresia paradoxală: au în ei subzistentă nefiinţa. Nefiinţa (τὸ μὴ ὄν) pare a nu avea subzistenţă. Dar are totul pentru că se grefează pe un suport evident, pentru că e trăită intens de ceea ce a rămas ca fiinţă, ca chin. Suportul existent împrumută, aşa-zicînd, o substanţă nefiinţei, întrucît în acest caz îşi trăieşte existenţa diminuată, ştirbită, necorespunzător cu tot ce e chemată să fie şi să actualizeze. În sensul acesta, suportul respectiv continuă să persiste, dar după modurile în care actualizează sau, mai bine-zis, nu actualizează sau actualizează strîmb raţiunea sau conţinutul virtual al fiinţei sale, şi-a imprimat în sine nefiinţa şi a devenit o fiinţă care suferă.

264. În acest capitol sfîntul Maxim înfăţişează treptele urcuşului spiritual spre Dumnezeu. Prima treaptă e cea a purificării de patimi. Prin fiecare virtute se înlătură patima opusă. Prin toate virtuţile se înlătură toate patimile şi se dobîndeşte nepătimirea. Aceasta arată că nepătimirea nu e o stare negativă, sau neutră, ci deschiderea cea mai activă a sufletului faţă de Dumnezeu şi de ceilalţi, dat fiind că iubirea e virtutea culminantă, în care sînt concentrate toate virtuţile dobîndite pe treptele anterioare (*Capete despre iubire*, I, 3). Prin «firea» faţă de care voinţa nu mai are nici o afecţiune sau relaţie involuntară, înţelege sfîntul Maxim nu întreaga fiinţă a omului, care are la el un sens bun, ci înclinaţiile trupeşti. Nepătimirea e pe de o parte iubire dezinteresată faţă de Dumnezeu şi de toţi oamenii, pe de alta, eliberare de pornirile inferioare. Nici una din acestea nu poate fi fără alta. Cel ce a ajuns aici a părăsit chiar lucrarea naturală a simţurilor, adică cea săvîrşită în scopul pornirilor exclusiv trupeşti. Mai bine-zis, a transformat-o într-o deprindere duhovnicească, folosind-o în scopul cunoaşterii înţelepciunii lui Dumnezeu manifestate în lume, sau în scopul faptelor de iubire faţă de semeni.

265. Prin treapta a doua a desăvîrşirii duhovniceşti, numită de sfîntul Grigorie «urcuş», sfîntul Maxim înţelege chiar părăsirea tuturor celor sensibile, nemailăsîndu-le să lucreze contra subiectului uman prin simţire, sau să fie lucrate de el prin simţire, trăgînd din ele concluzii de plăcere şi de durere, sau dezvoltîndu-le prin imaginaţie. Pe această treaptă e depăşită chiar contemplarea naturală a celor sensibile, adică pătrunderea la raţiunile lor dumnezeieşti. Căci acesta este înţelesul contemplaţiei naturale la sfîntul Maxim: împlinirea aspiraţiei naturale celei bune de a cunoaşte sensurile curate ale lucrurilor, care îşi au originea în Dumnezeu.

timire a celui ce e «luat la cele de sus» și lucrare a Celui ce îl ia la cele de sus [266].

Deci Apostolul a depășit numirile peste care era stăpîn după fire și relație, ridicîndu-se peste firea, virtutea și cunoașterea omenească. Dar s-a împărtășit după har de numirea ce-i venea de la numele dumnezeiesc, de care era infinit departe, devenind și numindu-se prin înălțare dumnezeu, în loc de orice alt nume care i se cuvenea prin fire și relație [267].

82 a. Sau iarăși : «înaintarea» este totala negare a firii prin virtute [268]; «urcuș», depășirea celor în care este firea, adică a spațiului și a timpului, în care își au lucrurile substanța [269]; iar «luarea la cele de sus», restabilirea după har a tuturor în Cel din care, prin care și spre care sînt toate, ca în ținta lor finală.

Sau ca să spunem altfel, «înaintarea» e călăuzirea ucenicilor în virtute de către Apostol, ca învățător, prin filosofia făptuitoare, căci învățătorul trebuie să meargă în toate înaintea ucenicilor, în îndeplinirea datoriilor; «urcușul», îmbrățișarea cu știință [270] a rațiunilor din lucruri prin contemplarea naturală; iar «luarea la cele de sus», introducerea negrăită și plină de binecredincioșie în înțelepciunea adevărată și teologică [271].

Iar «al treilea cer», presupun că înseamnă granițele care circumscriu filosofia făptuitoare și contemplația naturală și rațiunile cele mai înalte ale tainicei introduceri în cunoașterea lui Dumnezeu; adică marginile acestora. Căci există o măsură a cuprinderii virtuții și firii și a cunoașterii de Dumnezeu (teologiei) ce rezultă din amîndouă, măsură

266. A treia și ultima treaptă a urcușului duhovnicesc, după sfîntul Maxim, este sălășluirea în Dumnezeu, care urmează după părăsirea patimilor și a legăturii cu lucrurile sensibile și în care nu mai e activ subiectul uman, ci numai Dumnezeu. Acesta e «al treilea cer».

267. Dacă numirile date persoanelor exprimă natura sau relația lor, cel ce s-a ridicat peste natură și peste virtutea și cunoștința umană în care se manifestă relația a depășit și numirile care le exprimă (om, drept, deștept) și s-a împărtășit după har de numele dumnezeiești (Dumnezeu, dumnezeire).

268. E vorba de o negare a firii, înțeleasă ca solicitare exagerată a satisfacerii trebuințelor trupești. Prin virtuți omul se depășește pe sine, căutînd să placă lui Dumnezeu și să se unească cu El, dar și aproapelui.

269. Treapta a doua pare să fie înfățișată aci puțin deosebit de felul cum era înfățișată mai sus. Aci, depășirea contemplării naturale a rațiunilor dumnezeiești ale lucrurilor e considerată ca depășirea spațiului și timpului în care lucrurile își au existența lor. Cel din treapta aceasta trăiește în eternitate, sau în Dumnezeu, și s-a unit cu El, ieșind din spațiul în care își au lucrurile substanța.

270. Treapta a doua are un caracter apropiat științei, căci în ea se pătrund amănunțit sensurile lucrurilor.

271. Treapta a treia e pătrunsă de binecredincioșie, căci reprezintă concentrarea privirii omului spre Dumnezeu, în Care cunoaște înțelepciunea atotcuprinzătoare mai presus de știința rațiunilor distincte.

potrivită de Dumnezeu fiecăreia dintre existenţe proporţional cu firea ei. La aceste granițe a ajuns Apostolul trecînd, pe cît s-a putut, peste rațiunile celor spuse. Căci dacă cerul e circumscrierea celor închise înăuntru ca natură și granița tuturor celor ce cad sub simțuri, e vădit că într-un sens mai înalt (anagogic) orice sfîrșit care circumscrie rațiunile vreunei virtuți sau rațiuni, ca hotar al celor țărmurite și margine a celor circumscrise, se va numi în chip figurat cer [272].

82 b. Sau iarăşi, Scriptura numeşte poate «al treilea cer» cele trei trepte ale sfinţilor îngeri aşezate la rînd deasupra noastră. Pe acestea le-a ajuns poate sfîntul Pavel, introducîndu-se prin negaţiunile cunoştinţelor sale în afirmaţiunile cunoştinţelor acelora şi prin lepădarea de deprinderile sale, în sens de depăşire, în deprinderile acelora. Căci toată firea celor raţionale îşi însuşeşte după treapta şi puterea ei şi imită deprinderile şi afirmaţiunile cunoscătoare ale fiinţei şi treptei de deasupra ei prin negaţiunile privative care înlătură pe ale sale; şi afirmarea prin cunoaştere a celor superioare este negarea celor inferioare; şi iarăşi, negarea prin cunoaştere a celor inferioare este afirmarea celor superioare. Aşa înaintează prin negaţii în sens de depăşire pînă la firea şi treapta cea mai de sus a tuturor pe care o primeşte, după toate treptele şi puterile, negaţiunea cunoscătoare ajunsă nemijlocit în jurul lui Dumnezeu, care nu poate fi afirmată de nici una dintre existenţe, nemaiexistînd vreo graniţă sau margine care să circumscrie această negaţie [273].

272. Fiecare dintre cele trei ceruri reprezintă frontiera de sus a unei trepte a vieţii duhovniceşti, pentru că reprezintă o frontieră a unei ordini a existenţei. Cerul dintîi reprezintă frontiera de sus a treptei făptuirii, prin care se dobîndesc virtuţile şi se înfăptuieşte purificarea de patimi; cerul al doilea reprezintă frontiera de sus a cunoaşterii raţiunilor dumnezeieşti ale lucrurilor; cerul al treilea reprezintă frontiera de sus a cunoaşterii de Dumnezeu, rezultată din cele două trepte inferioare. Căci o contemplare unitară va vedea toate raţiunile concentrate în Dumnezeu. Prin aceste «ceruri» se arată că fiecare din cele trei trepte are o limită de sus, pentru că Dumnezeu a pus o măsură fiecărei trepte, întrucît a pus o măsură sau un hotar fiecărei ordini de existenţă. Omul duhovnicesc trebuie propriu-zis să depăşească şi contemplarea lui Dumnezeu ca raţiune unică a tuturor, pentru a se ridica la unirea cu El, dincolo de orice contemplare. Dar deşi distincte, aceste trei ordini şi trepte nu sînt separate. De la una se face trecerea la alta şi aceste etape se înscriu în desăvîrşirea aceluiaşi om duhovnicesc. Totuşi omul nu se confundă cu Dumnezeu, Care e mai presus de ceruri.

273. Sfîntul Maxim vede chiar o trecere, de la treptele omeneşti ale urcuşului duhovnicesc, la treptele îngereşti. Este o interpretare nouă pe care o dă ierarhiei îngereşti şi, implicit, a celei bisericeşti. El combină teologia apofatică cu urcuşul spiritual şi cu interpretarea ierarhiilor ca trepte ale unui asemenea urcuş. Orice urcuş la o nouă treaptă este negarea unor cunoştinţe şi deprinderi virtuoase atinse şi primirea cunoştinţelor şi deprinderilor unei trepte superioare. Dar, ajuns nemijlocit la Dumnezeu, omul duhovnicesc experiază o negare a tuturor cunoştinţelor şi deprinderilor, care nu mai poate trece la primirea unei cunoaşteri şi deprinderi superioare, căci acolo nu mai e vreo ordine superioară de existenţe sau de făpturi, a căror cunoaştere şi deprindere să depăşească circumscriind sau menţinînd în sine cunoştinţele şi deprinderile inferioare. Precum se vede, sfîntul Maxim consideră negarea cunoştinţelor şi deprinderilor inferioare nu ca simplă anulare a lor, ci ca absorbire a lor în negaţiu-

Căci precum cele inteligibile sînt negaţia celor sensibile după fire, la fel în fiinţele şi puterile ce umplu lumea de sus, depăşirile celor dintîi în cunoaşterea lui Dumnezeu sînt negaţii pentru cele de după ele, din pricina inferiorităţii acestora. Fiindcă, precum cele pe care noi nu le putem înţelege sînt inteligibile sfinţilor îngeri de deasupra noastră, la fel cele neînţelese sfinţilor îngeri sînt inteligibile sfinţilor îngeri de deasupra lor. Şi aşa mai departe : raţiunea, urcînd şi înălţîndu-se din putere în putere şi străbătînd toate treptele şi puterile, sfîrşeşte în Negrăitul şi Neinteligibilul şi cu desăvîrşire Necunoştibilul.

Dacă deci, după Dionisie Areopagitul, negaţiunile sînt adevărate în cele dumnezeieşti *(De theologia mystica,* cap. I), iar afirmaţiunile, neadecvate ascunzimii negrăite, pe drept cuvînt dumnezeiescul Apostol, negînd interesul pentru toate cunoştinţele sale [274] şi ridicîndu-se deasupra relaţiei cu existenţele, nu mai era, cu drept cuvînt, cum a spus, nici în trup, nemaiavînd simţirea (percepţia prin simţuri) activă, nici afară de trup, avînd înţelegerea oprită în vremea răpirii întîmplate cu el. Primind în chip negrăit şi necunoscut, printr-o iniţiere supralumească, oarecare cunoştinţe şi cinstindu-le pe acestea cu tăcerea, le-a păzit cu totul necomunicate, neexistînd nici minte în stare să le înţeleagă, nici limbă în stare să le grăiască, nici auz în stare să le primească.

Iar fapta desăvîrşită a virtuţii, din vremea «înaintării» amintite, este, cum zic cei experimentaţi, opera credinţei drepte şi a fricii nemincinoase de Dumnezeu, precum contemplaţia naturală, fără greşeală în vremea «urcuşului», e opera nădejdii sigure şi a înţelegerii neştirbite ; în sfîrşit, îndumnezeirea prin «înălţarea» (prin luarea la cele de sus) e rodul iubirii desăvîrşite şi a minţii cu totul imobilizate, de bunăvoie, în sens de depăşire, faţă de lucruri [275]. Şi iarăşi : lucrul filosofiei făptui-

---

nile superioare. Nimic nu se pierde din ceea ce s-a dobîndit pe treptele urcuşului spiritual. Dacă e aşa, în negaţia supremă din vecinătatea imediată a lui Dumnezeu sînt implicate toate cunoştinţele şi deprinderile virtuoase inferioare, fără ca această afirmare să rezulte dintr-o depăşire a acestei negaţii prin primirea unei cunoaşteri şi deprinderi care să poată fi iarăşi depăşită în altă negaţie. Acolo nu mai e o sete nesatisfăcută de cunoaştere, ca în origenism, căci ea s-a depăşit în infinitatea apofatică a lui Dumnezeu.

274. Odată ce omul duhovnicesc a devenit capabil să depăşească o anumită treaptă, depăşirea cunoştinţelor din ea i se impune cu necesitate, căci ele nu mai au sens în ele înseşi, sau sensul lor a devenit nesatisfăcător. Ele trebuie depăşite ca cunoştinţe în ele însele şi integrate într-o cunoştinţă superioară.

275. Sfîntul Maxim atribuie rolul principal în fiecare din cele trei trepte ale urcuşului, uneia din cele trei virtuţi teologice. Credinţa însufleţeşte efortul purificării prin deprinderea virtuţilor, nădejdea cunoaşterii lui Dumnezeu susţine contemplarea sau înţelegerea raţiunilor lucrurilor, iar iubirea are rolul principal în stadiul final al unirii cu Dumnezeu sau al îndumnezeirii, fapt care imobilizează interesul faţă de obiecte, avînd izvoarele lor în Dumnezeu.

toare spun că stă în a face mintea pătimașă curată de orice închipuire; al contemplației naturale, a o umple de toată cunoștința adevărată a lucrurilor, pentru care are nevoie de știința cauzei pentru care acestea există; iar al tainicei inițieri teologice stă în a o face asemenea și egală cu Dumnezeu, pe cît e cu putință, prin har, cu ajutorul deprinderii, ca prin depășire să nu mai cugete cîtuși de puțin la nimic din cele de după Dumnezeu [276].

83. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Nici însăși lumea de jos nu ar fi putut-o cuprinde, a declarat Ioan, înaintemergătorul Cuvîntului, marele glas al Adevărului»* (Din *Cuvîntarea a II-a teol.*, cap. 23, P.G. 36, 53).

E timpul potrivit ca să spun și eu către acest sfînt și mare dascăl al adevărului, privind la mărimea înțelepciunii date lui de Dumnezeu, ceea ce David, cel mai însemnat dintre prooroci și împărați, a spus plin de entuziasm către Dumnezeu, uimit de infinitatea măreției Lui în toate: «Minunată s-a făcut știința Ta de către mine, întăritu-s-a, nu voi putea ajunge la dînsa» (Ps. 138, 6). Și drept a grăit, deoarece nu cuprindea decît cu uimirea puterea nemărginită, neavînd unde să-și reazime pasul nesigur și prea-mișcător al sufletului în jurul celor neapropiate. Mi-ajunge și mie, cum am spus, să dobîndesc sfințenia din admirația înțelegerii înțeleptului dascăl și să nu iscodesc prea mult, cum și din ce pricină, împotriva istoriei, dascălul a schimbat între ele numirile ce le-a dat în chip tainic glasul dumnezeiesc sfinților, numind aici «înaintemergător» pe Ioan, «fiul tunetului». Dar buna ascultare are și ea multă plată, și porunca cere să ascultăm cu tărie de cei mai mari. Pe lîngă aceea, știind că între lucrurile bune e și acela să cunoaștem și să cercetăm cu zăbavă Scripturile și să cugetăm la legea dumnezeiască ziua și noaptea, temîndu-mă de primejdia lenei și a neascultării, voi spune despre aceasta, după putință, ceea ce presupun, încrezîndu-mă în rugăciunile voastre, ale celor ce mi-ați poruncit.

Socotesc deci că ceea ce spune contrar istoriei acest dascăl de-Dumnezeu-purtător, punînd în locul înaintemergătorului lui Hristos pe fiul tunetului, nu poate fi altfel înțeles decît printr-o tîlcuire duhovnicească. Numai aceasta împacă cele ce par după istorie că se opun

276. Efortul principal al lucrării de purificare din prima treaptă se îndreaptă spre oprirea închipuirilor minții pătimașe. Închipuirea mărește atracția lucrurilor și a plăcerilor eventuale de pe urma lor. Efortul celei de a doua trepte, sau contemplarea rațiunilor lucrurilor, este să umple mintea de cunoașterea cauzei ultime a lucrurilor, care este Dumnezeu. Iar efortul celei de a treia trepte e depășirea oricărei alte preocupări afară de Dumnezeu. Aceasta e o adevărată rugăciune neîntreruptă. Preocupîndu-se numai de Dumnezeu, mintea se umple de harul dumnezeiesc și aceasta o face asemenea Lui și egală Lui, nemaifiind decît El în ea.

întreolaltă, arătînd că adevărul din toate e, în chip netrupesc, simplu după fire, necomplicîndu-se cu cuvintele sau cu corpurile. Drept aceea — precum marele Ioan Botezătorul s-a numit «Înaintemergător» față de Cel cu adevărat așteptat, și «glas», față de Cuvînt, premergînd Acestuia prin înainte-vestire, și «candelă», față de soare, ca lumina artificială, făcută și vremelnică, față de lumina naturală, ființială, neartificială, veșnică și nestinsă, ba socotesc că și ca pocăința ce vestește dreptatea ce există dinainte de ea după fire, dar venită în urma ei după iconomie — așa socotesc că și aici acest dumnezeiesc învățător numind, contrar istoriei, pe marele apostol Ioan «înaintemergător», a voit să dea să se înțeleagă că și Ioan, marele Evanghelist, este în Evanghelia lui, înaintemergător al Cuvîntului mai tainic și mai bine vestit de el, Cuvînt care nu poate fi zugrăvit în litere și redat prin glasul limbii de carne. Căci alcătuirea scrisă a Sfintei Evanghelii e o îndrumare elementară spre cunoștința ce se ivește treptat în cei ce s-au înălțat prin ea și au șters din ei în chip duhovnicesc grosimea cugetului trupesc, sau spre cea care se va ivi pe urmă după sfîrșitul celor ce se mișcă. Fiindcă — precum legea are o îndrumare elementară spre cunoștința apărută odinioară prin ea, a celor ce erau povățuiți prin ea spre Hristos, Cuvîntul în trup, și adunați spre Evanghelia primei Lui veniri, — așa Sfînta Evanghelie este o îndrumare elementară a celor povățuiți spre Cuvîntul în Duh și adunați spre lumea viitoare a celei de a doua veniri a Lui. Căci Același este trup și Duh, făcîndu-Se aceasta sau aceea după măsura cunoștinței fiecăruia. Pentru că fiecare cuvînt e supus silabelor și literelor [277].

Ba îndrăznesc să spun că și fiecare gînd, întrucît se poate întipări în minte, e o îndrumare elementară ce vestește cele mai presus de el [278]. De aceea Evangheliile sînt patru la număr, fiindcă pot fi înțelese

277. Sfîntul Maxim vede atît în Scriptura Vechiului cît și a Noului Testament trei nivele: îndrumarea elementară prin cuvinte, cunoștința conținutului duhovnicesc prin trăire și zarea (orizontul) conținutului viitor. Ele corespund celor trei trepte ale urcușului duhovnicesc. Prin Scriptură se comunică așadar un dar duhovnicesc prezent și făgăduința unui dar viitor. Conținutul viitor ce se zărește în Scriptura Vechiului Testament și-i adună pe cei ce o primesc în așteptarea lui e prima venire a lui Hristos. Conținutul viitor ce se zărește în Scriptura Noului Testament și-i adună pe cei ce cred în El, în vederea Lui, este lumea viitoare a celei de a doua veniri a lui Hristos. Vechiul Testament se deschide spre Hristos și se împlinește în El. Noul Testament se deschide spre eshatologie și se împlinește în ea. Scriptura are în ea un dinamism. Ea e pedagog spre conținutul duhovnicesc superior și spre un alt conținut duhovnicesc viitor. Fiind alcătuită din două părți, din care litera e trupul, iar conținutul, duhul, ea se face fiecăruia trup sau duh, după măsura fiecăruia. Ea ajută pe cititori la ridicarea treptată peste cugetul trupesc, la cunoașterea în Duh a rațiunilor lumii și apoi, spre unirea viitoare cu Dumnezeu.

278. Dar chiar fiecare gînd e o îndrumare elementară, căci nu e menit să țină pe om la el, ci să-i anunțe ordinea superioară și viitoare. Fiecare înțelegere deschide o zare nouă, cheamă la o înțelegere mai înaltă și așa, în infinit.

de cei ce sînt încă sub simţuri şi supuşi corupţiei. Căci patru sînt şi elementele lumii acesteia şi patru iarăşi virtuţile din care se alcătuieşte lumea duhovnicească, pentru ca cuvîntul adevărului să circumscrie lumea inteligibilă aflătoare deocamdată în noi, şi cea sensibilă în care sîntem, şi să le adune laolaltă, unindu-le în chip neamestecat şi iarăşi distingîndu-le între ele, în chip nedespărţit, prin asemănările elementelor ce le alcătuiesc [279]. Fiindcă ceea ce este eterul, cum se spune, adică elementul focos în lumea sensibilă, aceea este în lumea cugetării chibzuinţa, ca deprindere ce luminează şi vădeşte raţiunile duhovniceşti din fiecare dintre existenţe, arătînd fără greşeală prin ele cauza în toate şi atrăgînd dorinţa sufletului spre Dumnezeu. Şi ceea ce este în lumea sensibilă aerul, aceea este în lumea cugetării bărbăţia, ca deprindere de a se mişca şi de a susţine şi activa viaţa naturală cea după duh şi de a strămuta mişcarea neîncetată din suflet în jurul lui Dumnezeu. Şi ceea ce ce este apa, în lumea sensibilă, aceea este în lumea cugetării cumpătarea, deprinderea care produce rodnicia vieţii în duh şi naşte bucuria izvorîtoare a iubirii de Dumnezeu, ce susţine dorinţa după El. Şi ceea ce este pămîntul în lumea sensibilă, aceea este în lumea cugetării dreptatea, deprinderea care naşte după formă toate raţiunile din existenţe şi distribuie fiecăreia, în mod egal, împărtăşirea vieţii în duh şi constituie fundamentul neclintit al păşirii noastre în bine prin voinţă.

Astfel, Evanghelia după Matei uneşte în chip tainic înţelesul pămîntului şi al dreptăţii, făcîndu-şi cuvîntul mai natural; cea după Marcu, pe al apei şi al cumpătării, începînd de la botezul lui Ioan şi de la predica pocăinţei, prin care se naşte cumpătarea; cea de la Luca, al aerului şi al bunătăţii, ca mai largă şi îndesată cu mai multe istorisiri; cea după Ioan, al eterului şi al chibzuinţei, fiind cea mai înaltă din toate şi înfăţişînd tainic credinţa şi cunoştinţa simplă despre Dumnezeu [280].

---

279. Dar Evangheliile nu cuprind în litera lor numai cunoştinţa unei ordini superioare, ci unesc în ele şi lumea sensibilă în care ne aflăm noi şi lumea duhovnicească a virtuţilor care se dezvoltă în noi, cu voia noastră, fără să le amestece. De altfel chiar aceste două lumi sînt unite între ele prin asemănările dintre elementele lor. Cuvîntul adevărului comunicat prin Evanghelie cuprinde astfel în el totul: cosmosul sensibil, ordinea duhovnicească din noi şi lumea inteligibilă mai presus de noi. Natura sensibilă nu e despărţită de Evanghelie. Ea e unită neamestecat şi deosebită nedespărţit de ordinea duhovnicească. Virtuţile au în ele unit trupul şi duhul. Trupul e chemat la transfigurare prin duh, nu e destinat suprimării, ca în origenism.

280. Legătura dintre fiecare virtute cardinală, promovată de fiecare Evanghelie, şi unul din cele patru elemente ale naturii pune în relief sensul tainic al importanţei cosmice a Evangheliilor, ca expresie şi normă a întregii realităţi. Dar sfîntul Maxim vede în ordinea Evangheliilor şi o scară a vieţii duhovniceşti. În propoziţiile de mai înainte a văzut în Evanghelia lui Matei pămîntul şi dreptatea ca

Pe lîngă aceasta se mai spune că pătrimea Sfintelor Evanghelii este simbolul credinței și al filosofiei făptuitoare, naturale și teologice. Simbol al credinței este cea după Matei, ca cea care înfățișează pe necredincioșii magi închinîndu-se cu daruri; al filisofiei făptuitoare este cea după Marcu, ca cea care își începe învățătura de la pocăință, prin care devine orice făptură virtuoasă; al celei naturale, cea după Luca, avînd tîlcuirea cuvîntului mai largă și istoria învățăturii adecvată modurilor (virtuții); al celei teologice, cea după Ioan, ca una ce a început în ea și sfîrșește în ea [281].

83 a. Și iarăși, precum lumea sensibilă este, prin fire, îndrumătoare elementară a celor cinci simțuri, căzînd sub ele și călăuzind spre înțelegerea ei, așa și lumea cea cugetată a virtuților căzînd sub puterile sufletului le îndrumează pe acestea spre Duh, conducîndu-le spre unitate prin faptul că le face să se miște numai în jurul Aceluia, și să se sprijine pe perceperile Lui. Dar chiar simțurile trupului, după rațiunea mai dumnezeiască adecvată lor, spun unii că sînt îndrumătoarele elementare ale puterilor sufletului, adaptîndu-le treptat spre făptuirea (virtuților), prin perceperile rațiunilor din lucruri, prin care ca prin niște litere, cei ce privesc întins spre adevăr citesc pe Dumnezeu-Cuvîntul [282].

---

temeiuri ale vieții naturale; în cea de la Marcu, apa botezului și înfrînarea, ca începuturi ale vieții în Hristos; în cea de la Luca, aerul și bărbăția, ca ridicare de la pămînt și ca stăruință în viața în Hristos; în cea a lui Ioan, eterul și înțelepciunea, ca vîrfuri tainice ale vieții în Hristos. Rațiunile virtuților sînt într-o legătură cu rațiunile elementelor. Ambele mențin echilibrul creației.

281. Aci sfîntul Maxim înfățișează și mai precis Evangheliile ca simboluri ale treptelor vieții duhovnicești. Această viață, avînd ca temelie trecerea de la necredință la credința reprezentată prin Evanghelia lui Matei, se clădește prin făptuirea virtuților, reprezentată de Evanghelia lui Marcu; continuă prin contemplarea naturală sau a rațiunilor dumnezeiești sădite în natura întregului univers, reprezentată de Evanghelia lui Luca, și sfîrșește în contemplarea lui Dumnezeu, reprezentată de Evanghelia lui Ioan. E de observat că viața duhovnicească nu poate progresa, dacă nu se lărgește pe treapta a treia în contemplarea rațiunilor dumnezeiești ale întregului univers, iar contemplarea aceasta nu poate fi curată și limpede, dacă omul nu s-a purificat mai întîi de patimi, dobîndind virtuțile. De aceea, în contemplarea curată a rațiunilor el activează și mai mult virtuțile. Universul material nu este o temniță a sufletului, ci un potențial transparent al Duhului.

282. Ideea că tot ce cade sub cunoașterea imediată este călăuzitor elementar spre un nivel mai înalt o vede sfîntul Maxim ilustrată și de cosmosul sensibil și de cel gîndit al virtuților. Lumea simțurilor conduce de la percepere, la înțelegerea ei; cea gîndită, a virtuților, de la practicarea lor, la concentrarea lor în duh, făcînd pe tot omul duhovnicesc și condus de intuițiile duhului. Dar între aceste două lumi, cum și între ele și Dumnezeu, sufletul pornit pe calea înduhovnicirii realizează o legătură, sau actualizează legătura lor adevărată. Iar aceasta o face prin însăși înălțarea lui pe cele trei trepte ale vieții duhovnicești. Înălțarea omului în Dumnezeu coincide cu înălțarea și adunarea lumii sensibile și inteligibile în el și, prin el, în Dumnezeu. Înduhovnicindu-se, lumea sensibilă devine omului un transparent al celor inteligibile. Iar simțurile, cînd își împlinesc rostul lor propriu, îndrumează puterile sufletului spre făptuirea virtuților, întrucît le prilejuiesc perceperea rațiunilor lucrurilor, care sînt la rîndul lor ca niște litere prin care sufletul citește, pe a treia treaptă, pe Dumnezeu Cuvîntul, Rațiunea tuturor rațiunilor.

De aceea unii au şi numit simţurile icoane ale puterilor sufleteşti. Căci fiecare simţire cu organul ei, adică cu simţul, e rezervată, după fire, în mod principal, potrivit unei raţiuni mai tainice, unei puteri a sufletului. Aşa, spun că simţirea văzului slujeşte puterii înţelegătoare, adică minţii; cea a auzului, puterii cuvîntătoare (raţionale); cea a mirosului, puterii irascibile; cea a gustului, puterii poftitoare; cea a pipăitului, puterii vitale. Şi simplu, ca să spun mai clar, vederea sau ochiul e icoana minţii, auzul sau urechea, a cuvîntului (raţiunii); mirosul sau nasul e icoana iuţimii; gustul, a poftei; pipăitul, a vieţii. Sufletul e purtat şi condus de acestea, prin puterile sale, după legea lui Dumnezeu, Care toate le-a făcut înţelept, în chip variat, îndreptate spre cele sensibile; şi dacă se foloseşte bine de simţuri prin puterile sale, culegînd raţiunile de tot felul ale lucrurilor, şi mută în sine tot ce se vede, în care Se ascunde Dumnezeu, pe Care Îl propovăduieşte în tăcere, creează şi el prin liberă alegere în cugetare o lume prea frumoasă şi duhovnicească. În scopul acesta uneşte între ele cele patru virtuţi generale, ca pe nişte elemente spre închegarea lumii ce se alcătuieşte din ele în chip inteligibil prin Duh. Iar fiecare virtute se naşte prin împletirea unei puteri a sufletului cu simţurile. Astfel, prudenţa (chibzuinţa), din lucrarea cunoscătoare şi pricepută a puterii înţelegătoare şi raţionale, este în împletire cu simţirea văzului şi a auzului, aplicată la cele sensibile proprii acestora; bărbăţia, din împletirea iuţimii cu mirosul sau cu nasul, în care sălăşluieşte, cum spun unii, duhul irascibil şi aplicarea lucrării ce rezultă din această îmbinare în mod egal (fără aprinderi şi potoliri) la domeniul sensibil corespunzător; cumpătarea, din întrebuinţarea moderată a puterii poftitoare unite cu simţirea gustului, în aplicarea la domeniul sensibil propriu; dreptatea, din distribuirea ordonată şi armonioasă a puterii vitale în acţiune, prin simţul pipăitului în toate şi în jurul tuturor celor sensibile[283].

283. Sfîntul Maxim trece la ilustrarea amănunţită a unităţii sufletului şi a trupului şi a omului întreg cu universul, unitate manifestată în lucrarea şi în drumul de înălţare a omului spre Dumnezeu. El vede o legătură interioară între lucrarea fiecărui simţ şi o putere a sufletului. Prin lucrarea fiecărui simţ se manifestă o putere a sufletului, şi lucrarea fiecărui simţ serveşte acea putere a sufletului. Prin aceste lucrări ale simţurilor puterile sufletului culeg raţiunile lucrurilor sensibile, iar prin aceste raţiuni sufletul cunoaşte pe Dumnezeu. Astfel, sufletul alcătuieşte în sine o lume gîndită. Dar această lume e şi o lume a virtuţilor, căci din împletirea unei anumite puteri a sufletului cu lucrarea unui simţ, se naşte în el nu numai un aspect al cunoaşterii, ci şi o virtute. Aceasta în cazul cînd sufletul străbate de fapt prin simţuri la raţiunile lucrurilor şi, prin acestea, la Dumnezeu. Virtuţile sînt astfel un produs al activării depline a puterilor sufletului. Ele sînt expresia unei astfel de activări, deci sînt şi expresia unei cunoaşteri adevărate a realităţii.

Toate părţile creaţiunii sînt legate într-o ierarhie simbolică, în care cele mai de jos oglindesc pe cele mai de sus; iar acestea pătrund în cele mai de jos şi le transfigurează. Această ierarhie este şi în om. Şi prin ea omul unifică toate în sine în mod desăvîrşit cînd el se înalţă în Dumnezeu.

Iar din aceste patru virtuţi generale învaţă să realizeze prin sinteză două şi mai generale: înţelepciunea şi blîndeţea; înţelepciunea, ca margine ultimă a celor ce pot fi cunoscute, iar blîndeţea, a celor ce trebuie făcute. De pildă, din chibzuială şi dreptate realizează înţelepciunea, care e cauza susţinătoare a cunoştinţei; sau din chibzuială şi ştiinţa dreptăţii; de aceea ea e, precum am spus, capătul celor ce pot fi cunoscute. Iar din bărbăţie şi înfrînare, blîndeţea, care nu e altceva decît desăvîrşita nemişcare a iuţimii şi poftei spre cele contrare firii. Pe aceasta unii au numit-o nepătimire şi de aceea ea e ţinta finală a făptuirii.

Iar acestea le concentrează iarăşi în virtutea cea mai generală din toate, adică în iubire, care comunică din sine cele ce sînt din sine, le oferă pe cele ce sînt prin sine şi le unifică pe cele ce au început, s-au mişcat şi sfîrşesc în ea, şi e în toate îndumnezeitoare prin excelenţă [284].

Deci mişcîndu-se sufletul astfel cu înţelepciune şi lucrînd conform raţiunii dumnezeieşti desăvîrşite, prin care este şi s-a făcut, cele sensibile le percepe cu folos prin simţuri, însuşindu-şi duhovniceşte raţiunile din ele, iar cele sensibile înseşi, raţionate (λογισθείσας) de mai înainte prin abundenţa raţiunii, le foloseşte ca pe nişte vehicole raţionale ale puterilor sale; puterile, la rîndul lor, le împreună cu virtuţile, şi pe sine însuşi, prin virtuţi, cu raţiunile mai dumnezeieşti din ele. Iar raţiunile mai dumnezeieşti ale virtuţilor se unesc cu înţelesul duhovnicesc ascuns, nevăzut în ele. Şi înţelesul duhovnicesc al raţiunilor mai dumnezeieşti din virtuţi, înlăturînd toată afecţiunea (relaţia) naturală şi voită ce o are sufletul faţă de cele prezente, îl predă întreg şi simplu lui Dumnezeu întreg; iar Dumnezeu, îmbrăţişîndu-l cu totul împreună cu trupul concrescut, îl face asemenea Lui, într-un fel cuvenit aceluia, aşa încît prin întreg sufletul să Se poată arăta necircumscris

284. Sufletul înaintează întîi prin diferenţierea activităţilor sale, adunînd percepţii şi raţiuni din toate lucrurile şi dobîndind virtuţi variate în atitudini potrivit cu tot felul de situaţii. Pe urmă continuă să înainteze prin sinteze, cunoscînd prin raţiunile multiple unica lor cauză şi unind virtuţile pînă ajunge la una singură, la iubire. Înţelepciunea e sinteza între cunoştinţa prudenţei şi ştiinţa dreptăţii, adică a comportării faţă de orice lucru în modul potrivit lui, după ce a distins printr-o ştiinţă exactă ceea ce îl caracterizează. Blîndeţea e sinteza între bărbăţia prin care omul se stăpîneşte, rămînînd cu o simţire egală în toate împrejurările, şi înfrînare. *Numai împreună acestea ţin într-o nemişcare iuţimea şi pofta, fapt care e propriu* blîndeţii. Dar aceasta este una cu nepătimirea, ţinta finală a făptuirii. Din înţelepciune, ca ţinta cunoaşterii, şi blîndeţe, ca ţintă a bunei făptuiri sau a purificării de patimi, se constituie iubirea. Avînd în ea înţelepciunea sau deplina cunoaştere a tuturor, iubirea e absorbită în frumuseţea de taină a tuturor; şi avînd în sine blîndeţea sau nepătimirea, pe toate le înţelege şi niciodată nu caută ale sale. Cel ce iubeşte asemenea lui Dumnezeu, într-un extaz sau într-o ieşire continuă, comunicînd cele ce sînt din sine, le oferă pe cele ce sînt prin sine şi le unifică pe cele ce au început, s-au mişcat şi sfîrşesc în sine. Prin aceasta iubirea este puterea îndumnezeitoare prin excelenţă.

întreg Cel ce după fire nu apare din Sine nicidecum, nici unei făpturi, în nici un fel[285].

83 b. Aceasta este, poate, ceea ce a gîndit acest fericit și mare dascăl cînd a spus, în cuvîntul de înmormîntare, despre fratele său Cezarie : «Iar puțin mai pe urmă, adică la înviere, primind și trupul înrudit (grăiește adică despre suflet), cu care a filosofat cele de acolo, de la pămîntul care l-a și dat și căruia i-a fost și încredințat, într-un mod pe care-l știe numai Dumnezeu, Cel ce le-a legat și dezlegat pe acestea, moștenește împreună cu acesta slava de acolo și, precum a participat la mizeriile lui din pricina conaturalității, așa îl face părtaș la desfătările Sale, absorbindu-l întreg în Sine și făcîndu-Se împreună cu el una și duh și minte și Dumnezeu, ceea ce e muritor și caduc fiind înghițit de viață» *(Cuv. la înmormîntarea lui Cezarie,* cap. 21). Căci precum din pricina păcatului trupul a fost înghițit de către stricăciune, iar sufletul, cunoscut prin lucrări, înghițit de către trup, și cunoștința de Dumnezeu, înghițită de către suflet, în desăvîrșita lui neștiință, încît nu se mai știa nici măcar de există Dumnezeu, tot așa în vremea învierii, printr-o răsturnare frumoasă ce va avea loc în Duhul Sfînt pentru harul lui Dumnezeu cel întrupat, trupul se va înghiți de suflet în Duh, iar sufletul, de Dumnezeu, Care e viața adevărată, încît să-L aibă întreg numai pe El întreg arătîndu-Se prin toate[286]. Și pe scurt, invers ca în lucrurile

285. Se descrie unificarea treptată a sufletului la diferite nivele cu rațiunile lucrurilor, cu virtuțile, cu Dumnezeu. Rațiunea raționalizează simțurile și le folosește ca vehicole ale puterilor sufletești. Puterile sufletești se unifică cu virtuțile și, prin virtuți, cu rațiunile mai dumnezeiești din virtuți. Căci rațiunile din virtuți sînt mai dumnezeiești ca cele ale lucrurilor. Iar prin aceste rațiuni mai dumnezeiești se unifică cu înțelesul duhovnicesc unic ascuns în ele. Acest înțeles duhovnicesc al rațiunilor mai dumnezeiești ale virtuților înlătură toată afecțiunea naturală a sufletului față de cele prezente, predîndu-l întreg lui Dumnezeu. Deci urcușul înscrie, în treptele lui, după rațiunile lucrurilor, și rațiunile virtuților. De altfel, de abia devenite rațiuni duhovnicești ale virtuților, rațiunile dumnezeiești ale lucrurilor pot fi sesizate. Căci înainte de aceea, sufletul fiind atașat prea mult de suprafața sensibilă a lucrurilor prin poftă și iuțime, nu poate vedea clar rațiunile dumnezeiești ale lor. Iar rațiunea unică a rațiunilor e văzută clar numai cînd e văzută ca rațiune unică a virtuților sau ca rațiune a iubirii. Aceasta e propriu-zis Rațiunea divină. Atunci sufletul e predat întreg lui Dumnezeu. Sufletul nu e văzut ca o stare căzută a spiritului, în sens origenist. Cunoașterea lui Dumnezeu nu e cunoaștere teoretică, ci o unire cu Dumnezeu prin iubire. Acest suflet umplut întreg de iubire e umplut întreg de Dumnezeu cel infinit, Care pe de altă parte nu poate fi văzut în nici o făptură, în Sine, ci numai prin suflet, fără să fie circumscris de suflet. Acesta e apofatismul divin. Căci e văzut prin suflet ca Cel ce depășește sufletul, ca Cel transcendent lui.

286. Se afirmă atît învierea trupului, cît și copleșirea lui de către sufletul înduhovnicit și de către Dumnezeu, Care copleșește sufletul înduhovnicit. Precum a filosofat, adică s-a înțelepțit prin practicarea virtuților împreună cu trupul, așa se va împărtăși de slava lui Dumnezeu împreună cu el. Copleșind trupul, sufletul se face una cu el, făcîndu-se împreună duh, minte și dumnezeu, fără ca trupul să se piardă în esența lui. Căci precum sufletul devenit dumnezeu nu încetează să existe ca esență deosebită, deși are o singură viață cu Dumnezeu, lucrările lui Dumnezeu

prezente, în legătura cu care sîntem şi petrecem acum, toate ale noastre le va arăta în viitor harul dumnezeiesc al învierii, ca precum aici le-a înghiţit moartea, întărită din pricina păcatului, aşa va fi înghiţită acolo ea, cu dreptate, fiind slăbită din pricina harului [287].

Astfel dacă sufletul se va folosi bine de puterile sale şi potrivit cu scopul lui Dumnezeu, străbătînd înţelepţeşte lumea sensibilă prin raţiunile duhovniceşti din ea, va veni la Dumnezeu cu înţelegere; dar dacă se va folosi rău, privind lumea prezentă contrar raţiunii cuvenite, nu e greu de înţeles cum, căzînd în patimi de necinste, va fi aruncat în viitor, după cuviinţă, din slava dumnezeiască, luînd ca osîndă înfricoşată pentru veacuri nesfîrşita înstrăinare de Dumnezeu. Iar primind-o pe aceasta nu va putea zice că nu e dreaptă, avînd ca pîrîşă dispoziţia sa care a dat suport inexistenţei [288] şi pe care niciodată nu o va putea ignora. Dar să întoarcem cuvîntul la tema ce ne-am propus-o.

Evanghelistul a spus: «Sînt încă şi multe altele pe care le-a făcut Iisus, care dacă s-ar fi scris cîte una, nici în lumea aceasta (mi se pare că) n-ar încăpea cărţile ce s-ar fi scris» (In., 21, 25). Prin aceasta ne-a descoperit că cele scrise de el sînt o netezire a drumului spre Cuvîntul mai desăvîrşit şi încă neîncăput. În acest înţeles numind cineva pe

---

copleşind pe ale sale, aşa trupul devenit una cu sufletul în duh nu încetează să fie o esenţă proprie, ci funcţiile duhului şi ale minţii copleşesc lucrările simţurilor săvîrşite prin trup. Trupul nu e deci lepădat definitiv, ca o închisoare de care sufletul se eliberează, ci e copleşit de sufletul îndumnezeit, îndumnezeindu-se şi el.

287. Înghiţirea trupului de către sufletul copleşit de Duhul lui Dumnezeu, de Duhul cel nemuritor, se arată cu deosebire în înghiţirea morţii de către viaţă, în dispariţia stricăciunii din trup. Aşa cum pe pămînt moartea a înghiţit trupul din pricina păcatului, sau a ieşirii lui de sub puterea Duhului de-viaţă-dătător al lui Dumnezeu, aşa atunci va fi înghiţită moartea de către viaţa Duhului Sfînt. Aceasta, pentru că moartea a fost slăbită încă de pe pămînt în cei ce au crezut lui Hristos şi au revenit, prin părăsirea păcatului, sub puterea Duhului lui Hristos cel înviat, a Duhului de-viaţă-făcător. Copleşirea trupului de către sufletul umplut de har are loc din pricina învierii lui Hristos, din pricina trupului omenesc îndumnezeit de Dumnezeu-Cuvîntul şi de Duhul Lui. Harul învierii ce va ridica trupul nostru din moarte şi-l va copleşi pentru veci e puterea ce se răspîndeşte din trupul înviat al lui Hristos, e forţa acestui trup înviat, iradiind în noi cu puterea ei de-viaţă-făcătoare.

Sfîntul Maxim introduce în descrierea destinaţiei noastre eterne tema învierii lui Hristos. El se desparte aci de orice spiritualitate necreştină. Învierea lui Hristos implică valoarea eternă a trupului în ochii lui Dumnezeu. Valoarea trupului şi perspectiva îndumnezeirii lui a fost pusă în lumină întîi de întruparea Cuvîntului şi apoi, în mod deplin, de învierea Cuvîntului întrupat. Raţionalitatea trupului îşi are şi ea ultima origine în Cuvîntul lui Dumnezeu.

288. Inexistenţa nu are substanţă decît în ceva ce există, adică în făptura lui Dumnezeu. În afară de ea nu e posibilă şi nu produce nici un rău. Dar în făptură, capătă un loc prin voinţa acesteia. Făptura nu mai poate ieşi total din existenţă. Dar poate scăpăta într-un minus de existenţă dînd subzistenţă inexistenţei în sine, dar în mod limitat, producînd un amestec al existenţei date de Dumnezeu şi al inexistenţei, căreia i-a deschis calea în existenţa sa, prin voinţă. Ruperea de Dumnezeu e ruperea de viaţă. Dar ceea ce a fost odată creat de Dumnezeu nu mai iese total din existenţă, pentru că Dumnezeu nu Se contrazice şi nu revine asupra hotărîrii Sale de a fi creat ceva. Cel ce a fost creat continuă să existe incomplet ca să se vadă că numai în comuniune cu Dumnezeu are viaţă deplină.

evanghelistul Ioan «înaintemergător», ca pe unul care a pregătit, prin Evanghelia pe care a alcătuit-o, înțelegerea spre primirea Cuvîntului mai desăvîrșit, nu va greși față de adevăr.

83 c. Tot aici dascălul pe cel ce a adunat cele duhovnicești îl numește și «marele glas al adevărului». Iar tunetul este un glas care izbește numai pe cei ce aud, neclarificînd nimic, asemenea cuvîntului elementar. Căci tot cuvîntul de la Dumnezeu, scris pe seama oamenilor în veacul acesta, este un înaintemergător al Cuvîntului desăvîrșit, Care Se vestește prin El însuși, în chip nescris, minții aflătoare în Duh, Cuvînt care Se va arăta mai pe urmă. Căci era în El adevărul pe care-l vestește, dar nu arată adevărul însuși neacoperit și gol [289].

Astfel, lămurit în chip binecredincios sensul întregii Scripturi dumnezeiești, socotesc că el nu va mai apărea avînd ceva dificil și incoerent din pricina părutelor contradicții istorice. Căci fiecare din sfinții de la început era, după înțelesul adevărat, înaintemergător al tainei vestite și preînchipuite de el, propovăduind prin cele ce pătimea și le făcea și le spunea pe însuși arhetipul. De aceea pot fi și înlocuiți ei fără greșeală, toți putînd ține locul tuturor, și fiecare, locul fiecăruia; și Scriptura îi numește de obicei pe ei cărți, în locul cărților scrise de ei, și cărțile, în locul lor. Aceasta o arată clar Domnul făcînd și numind Ilie pe Ioan Botezătorul, fie pentru egala deprindere a virtuții, cum zic dascălii, și pentru egala curăție a minții în toate și pentru tăria susținută a viețuirii, fie pentru identitatea puterii în har a amîndurora, fie pentru alt motiv ascuns, pe care numai Dumnezeu, Care-l numește așa, îl știe, și cei înțelepțiți de El în asemenea taine. Tot aceasta o arată numind Legea «Moise», și cărțile profetice, «prooroci», cînd pune pe patriarhul Avraam să spună către bogatul chinuit în gheenă: «Au pe Moise și pe prooroci, să asculte de ei» (Lc., 16, 29). Aici pune în locul dumnezeieștilor cărți scrise de niște autori pe autorii înșiși, adică pe Moise și pe prooroci.

Și nu e nici o mirare. Căci dacă Unu este Cel propovăduit prin ei, toți pot fi cugetați ca Acel Unu pe care-L propovăduiesc; și fiecare poate fi luat în chip binecredincios în locul tuturor, și toți, în locul oricăruia, cei care au slujit tainei în Vechiul Testament și cei cărora s-a încredințat predica harului Evangheliei. Deci precum poate fi considerat Ioan Botezătorul cu evlavie ca reprezentînd întregul har al Vechiului Testament și slujirea adusă de acela, așa poate fi considerat cu dreptate Ioan ca reprezentînd Testamentul Nou și slujirea lui, care e îna-

289. Tot cuvîntul e un mijloc care prilejuiește o anumită venire a puterii Cuvîntului celui desăvîrșit în minte și, deci, și în ființa celui ce-l primește. În același timp, e un îndreptar spre eshatologie, care profețește arătarea eshatologică descoperită a adevărului cuprins în Cuvîntul.

intemergătorul ascunzimii tainice a bunurilor negrăite din veacul viitor, Ioan, cu adevărat marele evanghelist, în calitatea lui de glas al Cuvîntului mai desăvîrşit, ce are să fie vestit clar în viitor, şi de icoană a adevărului ce se va arăta [290]. Căci în umbre şi în icoane s-a săvîrşit şi ni s-a dăruit în chip înţelept întreaga taină a mîntuirii noastre. «Pentru că legea avea, cum zice dumnezeiascul Apostol, umbra bunătăţilor viitoare, nu însăşi icoana lucrurilor» (Evr., 10, 1). Căci prin ea îi călăuzea Cuvîntul pe cei de sub lege, potrivit cu ei înşişi, printr-o oarecare desemnare întunecoasă a adevărurilor, spre primirea Evangheliei. Iar Evanghelia e icoana adevărurilor, arătîndu-i de aici în chip clar pe toţi cei ce au dobîndit asemănarea bunătăţilor viitoare. Căci Cuvîntul îi pregăteşte, prin nădejde, ca, primind Arhetipul bunătăţilor, să se însufleţească şi să se facă icoane vii ale lui Hristos, ba mai mult, aceiaşi cu El, după har sau asemănare [291].

83 d. Dar poate şi Însuşi Domnul, dacă nu pare unora cuvîntul greu de purtat, e numit aci de purtătorul-de-Dumnezeu-învăţător, «înaintemergător» al Său Însuşi, ca Cel ce Se descoperă pe Sine, proporţional

290. Pe lîngă interpretarea *anagogică*, care găseşte sensuri mai înalte în unele fapte şi cuvinte din Scriptură, sfîntul Maxim practică interpretarea *tipologică*, potrivit căreia persoanele istorice ale Scripturii sînt tipuri, şi faptele sau modurile lor de vieţuire sînt de asemenea tipuri pentru persoane şi moduri de vieţuire din orice timp. Aceasta face Scriptura valabilă în orice timp, sau contemporană cu toate generaţiile şi cu toţi oamenii. Oricînd există Marii Magdalene, Iude, Zahei, tîlhari ce se pocăiesc sau nu se pocăiesc. Toţi Părinţii au practicat această exegeză a Scripturii şi orice preot care predică o practică. Ea este inevitabilă. Această exegeză face posibilă şi înlocuirea unei persoane din Scriptură cu alta, fără ca să suprime existenţa istorică şi durata în veci a vreuneia, pentru că înlocuirea nu se referă la toate însuşirile unei persoane, ci numai a uneia sau a unora. Ioan Evanghelistul poate fi socotit din anumite puncte de vedere Ioan Botezătorul, avîndu-l pe acesta ca tip al misiunii lui. Sau Ioan Botezătorul poate fi socotit Ilie, avîndu-l pe acesta, din unele puncte de vedere, ca tip. Neţinînd seama de această înrudire spirituală între persoane şi misiunile lor, de caracterul de tipuri ale persoanelor biblice, aderenţii teosofiei şi antroposofiei au văzut, în înlocuirea de către Mîntuitorul a unei persoane cu altele, o confirmare a teoriei lor despre reîncarnare. Dar Scriptura afirmă durata eternă a fiecărei persoane, deci distincţia şi valoarea ei veşnică, cu toate înrudirile ce pot exista între unele şi altele. Cînd Mîntuitorul zice că Ioan este Ilie care va veni (Mt. 11, 14), înţelegem că Ioan este ca Ilie şi înainte de sfîrşit va veni unul *ca* Ilie. Teoria reîncarnărilor e, ca şi teoria panteizantă, unită cu desfiinţarea persoanei. Căci o persoană reîncarnată, care nu are conştiinţa identităţii sale cu formele anterioare ale existenţei sale, face fără rost identitatea inconştientă a sa cu aceea. Desigur că sfîntul Maxim a vizat în explicarea sa origenismul, înaintemergător al teoriilor moderne ale reîncarnării.

291. Sfîntul Maxim face o deosebire între umbra, icoana (sau chipul) şi arhetipul bunătăţilor viitoare. Cu această ocazie precizează teologia sa hristologică. Dar drumul de desăvîrşire al omului e un drum de la Hristos cel coborît la nivelul nostru de acum, la Hristosul eshatologic ce Se va arăta întru slavă. Legea avea umbra acelor bunătăţi, Evanghelia îi pregăteşte pe cei ce cred, ca icoane ale acelor bunătăţi sau ale lui Hristos şi prezintă pe Hristos ca pe arhetipul lor. Dar între ele nu e o despărţire, căci cei ce cred în El devin icoanele Lui prin faptul că Îl au de pe acum în ei în oarecare mod pe El, arhetipul, şi în El, toate bunătăţile viitoare nedeplin arătate şi actualizate în viaţa de aici.

cu cei ce-L primesc, prin Vechiul și Noul Testament, mergînd Însuși înaintea Sa prin ghicituri, cuvinte și tipuri și, prin acestea, călăuzind spre adevărul din afară de acestea. Aceasta o mărturisește Însuși Domnul prin cuvintele Sale, prin care a spus : «Încă multe am a vă spune, dar nu le puteți purta acum» (In., 16, 12). Prin aceasta a indicat învățătura mai înaltă decît cea anterioară, dar inferioară față de cea de după ea, care li se va da despre El prin Duhul dumnezeiesc. De aceea cu dreptate a adăugat : «Dar cînd va veni Acela, Duhul adevărului, vă va călăuzi pe voi întru tot adevărul» (In., 16, 13). Iar în altă parte zice : «Iată Eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrșitul veacului» (Mt., 28, 26). Aceasta nu pentru că după aceea nu va mai fi deloc cu ei, ci pentru că va fi mai mult decît Cel mai de jos pe care L-am cunoscut, avînd să Se facă cunoscut după puterea lor. Căci fiind pururea la fel pentru Sine și neprimind nici o prefacere prin schimbare, nici vreo creștere sau micșorare, li Se va face tuturor toate, pentru covîrșirea bunătății : smerit, celor smeriți, înalt, celor înalți și Dumnezeu prin fire, celor îndumnezeiți pentru El. Astfel, toate chipurile și tainele proniei referitoare la om din veacul de față, fie ele cît de mari, sînt o anticipare și o preînchipuire a celor viitoare [292]. Deci și cuvîntul Domnului, pe care îl putem cuprinde acum, comparat cu cel mai tainic ce li se va da ucenicilor (sau prima Lui venire, comparată cu cea de-a doua), ne apare ca un înainte-mergător al Său. Căci el arată de fapt în sine, dar în chip întunecos, după puterea primitorilor, dar nu descoperă acum toate tainele ce le are în chip tăcut ascunse în sine, pentru faptul că sînt cu totul neînțelese fapturii. Căci tot ce cade, cum s-a zis, sub litere și cuvinte, chiar dacă e inteligibil prin sine și chiar dacă e duhovnicesc, față de ceea ce nu cade deloc sub litere și rostire, are rolul de glas față de cuvîntul pur ; și de aceea toate cele grăite de Hristos Dumnezeu ucenicilor, față de sensul sau înțelesul negrăit, au fost declarate Ioan sau glas al adevărului de acest dumnezeiesc dascăl. El a indicat astfel frumos și înțelept harul înainte-mergător prin numele celui ce a fost capabil să-l cuprindă și să-l comunice [293].

292. Nu numai autorii Vechiului Testament și propovăduitorii Noului Testament sînt înainte-mergătorii Domnului care Se va arăta în toată slava Lui în veacul viitor, ci și Însuși Hristos cel din Evanghelie, cunoscut de noi acum, este înainte-mergătorul Său însuși, sau al arătării Sale întru slava desăvîrșită, înainte-mergător și călăuzitor spre Sine. În aceasta constă chemarea Sa de prooroc. Toate chipurile și tainele prin care S-a arătat în cele două Testamente și prin care lucrează acum, oricît de mari ar fi ele, sînt numai o anticipare și o preînchipuire a arătării Sale viitoare. Căci Domnul Se coboară și Se înalță de fiecare dată la nivelul celor pe care-i călăuzește spre arătarea Sa întru slavă. Numai treptat și după o pregătire treptată poate fi înțeles și primit de cei ce primesc să intre pe acest drum.

293. Distincția pe care o face sfîntul Maxim între «glas» și «adevăr», considerînd glasul ca înainte-mergător al adevărului, ne îndreptățește să constatăm că «rațiunile» implică în concepția lui și sensul de cuvinte comunicate de glasul care totdeauna e al unei persoane. Chiar cînd conținutul «rațiunilor» sau al cuvintelor spuse nu e deplin clar, sesizăm realitatea persoanei care le comunică. Astfel în re-

84. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor : «*Iar cuvîntul despre Dumnezeu cu cît e mai desăvîrşit, cu atît e mai greu de pătruns şi are mai multe sensuri şi explicările sînt mai dificile*» (Aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 21, P.G. 34, 53).

Dacă făpturile sînt multe, ele sînt desigur şi deosebite. Căci nu e cu putinţă ca cele multe să nu fie şi deosebite. Şi dacă sînt deosebite cele multe, trebuie cugetat că sînt deosebite şi raţiunile prin care există după fiinţă. Mai ales prin aceasta şi pentru aceasta se deosebesc cele deosebite. Căci nu s-ar deosebi întreolaltă cele deosebite, dacă n-ar fi deosebite raţiunile prin care s-au făcut [294].

Deci precum simţurile, sesizînd în chip natural cele sensibile, dovedesc cu necesitate, prin sesizare, mulţimea şi deosebirea percepţiilor obiectelor ce cad sub ele, aşa şi mintea, sesizînd în chip natural toate raţiunile din lucruri, în a căror mulţime nesfîrşită priveşte, dovedeşte mulţimea şi infinitatea lucrărilor (energiilor) lui Dumnezeu, sau, ca să spun adevărul, deosebirile lucrărilor dumnezeieşti pe care le sesizează [295]. Dar îi va fi, pe drept cuvînt, slabă puterea şi nesigură metoda cunoaşterii clare a adevărului cu adevărat existent, de nu va putea înţelege cum în fiecare raţiune a celor ce există deosebit şi în toate raţiunile după care există toate, Se află Dumnezeu, Cel ce nu e, cu adevărat, nimic din cele

---

velaţia înainte-mergătoare a Vechiului şi Noului Testament, deşi nu avem decît în mod neclar înţelesul bunătăţilor viitoare, sau pe Hristos ce Se va arăta deplin la a doua venire, sesizăm în mod clar glasul sau actul Lui personal de comunicare, unit cu cel ce comunică ca glas al Lui.

294. Deosebirea între persoane, deci valoarea eternă a fiecăreia, îşi are temeiul într-o raţiune distinctă a ei în Dumnezeu Cuvîntul.

295. Aci sfîntul Maxim introduce noţiunea energiilor sau a lucrărilor dumnezeieşti, după ce pînă aci a lucrat cu noţiunea raţiunilor. Dar între energie şi raţiune nu e o deosebire, precum arată în propoziţiile următoare. Energiile nu sînt decît raţiunile în acţiunea creatoare şi susţinătoare a făpturilor. Aşa se creează persoanele şi lucrurile prin raţiunile divine, fără ca raţiunile divine însele să constituie un component al lor. În acest sens vorbeşte sfîntul Maxim de multiplicarea Raţiunii celei una, în multe raţiuni. Căci în fiecare raţiune a unui lucru sau a unei persoane e prezentă întreaga Raţiune divină, fără ca ea să facă parte constitutivă din persoana sau lucrul respectiv.

În general nu există nici un sens lipsit de energie şi nici viceversa. De aceea sfîntul Maxim atribuie alternativ minţii sesizarea energiilor dumnezeieşti sau a raţiunilor dumnezeieşti ale lucrurilor; mai bine-zis, raţiunile le sesizăm cu mintea, iar caracterul lor energetic, cu toată fiinţa noastră. Mintea e organul de cunoaştere al celor inteligibile. Dar orice cunoaştere produce un efect asupra fiinţei cunoscătorului. Se poate spune că energiile dumnezeieşti, fiind creatoare şi susţinătoare ale persoanelor şi lucrurilor, sînt chipurile în care se fac eficiente şi sesizabile raţiunile lor. Ele sînt raţiunile devenite perceptibile minţii în planul concret al lucrurilor, deşi e necesară în acelaşi timp o anumită depăşire a lucrurilor pentru a fi sesizate. Energiile fac cunoscute prin deosebirea lor deosebirile raţiunilor, precum percepţiile lucrurilor adunate în simţuri fac prin ele cunoscute nu numai deosebirile lucrurilor, ci şi pe ale energiilor dumnezeieşti pe care ele le trăiesc.

ce există și e în sens propriu toate și peste toate [296]. Dacă deci fiecare lucrare dumnezeiască, după rațiunea ei adevărată, indică prin ea în fiecare lucru, după rațiunea prin care există în mod propriu acel lucru, pe Dumnezeu în chip neîmpărțit întreg, cine ar putea înțelege și spune exact cum e Dumnezeu întreg în toate în chip comun și în fiecare dintre cele ce există în parte, în chip neîmpărțit și nedivizat, fără să Se multiplice în chip variat cu deosebirile nesfîrșite ale lucrurilor în care este ca Cel cu adevărat existent, și fără să Se contragă cu existența particulară a unuia, precum și fără să contragă într-o întregime unică toate lucrurile deosebite, ci e totul în toate, cu adevărat, Cel ce niciodată nu iese din simplitatea proprie neîmpărțită ? [297]

Bine a spus deci dascălul că, pe de o parte, sensurile cuvîntului despre dumnezeire sînt multe, dar din ele învățăm numai că este Dumnezeu, pe de alta, că înțelegerile lor sînt dificile și din ele învățăm ce nu este Dumnezeu. Aceasta pentru a potoli curiozitatea nefolositoare și păgubitoare a celor ce socotesc că Dumnezeu poate fi cuprins în plăsmuirile goale ale cugetării lor, care nu poate cuprinde cu adevărat nici măcar ultimul dintre lucruri, după rațiunea după care este și există.

85. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«De aceea unitatea, mișcîndu-se de la origine spre doime pînă la treime, s-a oprit».* (Din *Cuv. teol. III despre Fiul,* cap. 2, P.G. 36, 76).

Tot ce se mișcă după fire se mișcă desigur dintr-o cauză. Și tot ce se mișcă dintr-o cauză, dintr-o cauză și există. Iar tot ce există și se mișcă dintr-o cauză a avut desigur, ca origine a existenței, cauza din care este și pentru care a fost adus la existență, iar ca țintă (τέλος) a mișcării, aceeași cauză pentru care se mișcă și spre care se grăbește. Dar tot ce este și se mișcă pentru o cauză este desigur și creat. Iar dacă ținta celui ce se mișcă este cauza pentru care se mișcă, ținta este, desi-

296. Nu se cunoaște adevărul deplin dacă nu se recunoaște că la baza rațiunilor și energiilor creatoare și susținătoare ale lucrurilor e un subiect suprem, care e mai presus de lucruri și nu e una nici cu rațiunile și energiile de la baza lor, care iradiază din el, dar este întreg în fiecare din acestea. Ele ne dezvăluie pe Dumnezeu în mod catafatic (drept cauză sau Subiect cauzator) și apofatic, necunoscut în ființa Lui.

297. Dar deosebirea rațiunilor și energiilor sau lucrărilor dumnezeiești nu împarte pe Dumnezeu cel ce Se face cunoscut și lucrează prin ele ca unul și același subiect. El este și lucrează întreg în fiecare și în toate; nu Se multiplică cu cele multe, dar nici nu Se contrage pe măsura fiecăruia. Nu Se reduce în Sine la singura lucrare și rațiune ce o manifestă în unul și lucrînd unitar în tot universul creat; lucrările Lui și rațiunile Lui nu se confundă într-una singură. El nu e existent ca cele create, ci mai presus de existență, fiind existența proprie a tuturor. El nu Se împarte cu ele și de aceea nici ele nu se despart între ele în mod deplin, dar nici nu-Și concentrează energiile într-una singură, ci acestea își arată mulțimea lor în varietatea multiplă a celor create.

gur, identică cu cauza pentru care s-a creat și este. Deci una este, desigur, ca origine și țintă a ceea ce este și se mișcă în orice fel după fire, Cauza pentru care este și se mișcă tot ce este și se mișcă. Căci Aceasta, fiind o putere activă, face și produce în chip dumnezeiesc, ca origine, cele create și atrage ca țintă, în chip providențial, pe cele ce se mișcă și le pune hotar. Dar dacă tot ce se mișcă și e creat este, se mișcă și a fost creat pentru o cauză, evident că tot ce nu există pentru o cauză nu e nici făcut, nici nu se mișcă. Căci nu se mișcă ceea ce nu are peste tot o cauză a existenței. Iar dacă ceea ce-i necauzat e și nemișcat, dumnezeirea e nemișcată, ca una ce nu are nici o cauză a existenței și e cauza tuturor celor ce există [298].

Cum deci, va zice cineva, înfățișează acest minunat dascăl dumnezeirea mișcătoare în cuvintele date mai înainte? Acestuia îi vom răspunde că dascălul știa mai bine ca oricine următoarele: Rațiunea care susține orice artă, rămînînd cu totul nemișcată în sine, ca să mă folosesc de un exemplu, se modelează după forma exemplarelor ce aparțin acelei arte. De aceea, pentru că mișcă după sine ca model lucrul căruia îi dă o formă artistică, se zice de ea că se mișcă mai mult decît ceea ce se arată mișcîndu-se. Sau, precum de lumina care mișcă văzul spre vedere se zice că se mișcă mai mult decît ceea ce este mișcat, deoarece e cauza care mișcă propriu-zis întregul văz, așa și dumnezeirea fiind după ființă și fire cu totul nemișcată, întrucît e infinită, nesupusă relației și nehotărnicită, în calitate de rațiune plină de știința a tot ce există în toate ființele lucrurilor, se zice că se mișcă prin faptul că mișcă proniator pe fiecare dintre lucruri după rațiunea după care acela se mișcă în chip natural; și primește în calitate de cauză, în chip nepătimitor, toate predicatele celor a căror cauză este [299].

298. Tot ce se mișcă este creat, pentru că este în devenire, pornit de la un început și dezvoltîndu-se spre o stare desăvîrșită, care e ținta lui, spre care aspiră. Dar dacă e creat are o cauză. Deci se mișcă pentru că are o cauză. Iar ținta spre care se mișcă nu poate fi în afară de cauză, deosebită de cauza care l-a creat și i-a dat mișcarea, pentru că nu există ceva mai desăvîrșit decît acea cauză, întrucît toate în afară de ea se mișcă, numai ea nu se mișcă, neavînd o țintă superioară ei spre care să se miște și spre care să le fi sădit mișcarea celor create de ea. Dumnezeu, nefiind cauzat de ceva deosebit de El și necăutînd o desăvîrșire mai înaltă ca a Lui ca țintă spre care să Se miște, este nemișcat. Dar această nemișcare nu înseamnă o lipsă de viață. El e mai presus atît de mișcare, cît și de nemișcare.

299. Deosebirea între creaturile ce se mișcă și Dumnezeu cel nemișcat, dar Care are puterea să le atragă toate spre Sine, se arată și ca deosebire între cele ce sînt mișcate și Cel ce le mișcă. Se mișcă cel ce e mișcat spre o țintă finală, care e una cu cauza ultimă, și nu Se mișcă Cel ce mișcă, pentru că nu are o țintă spre care să Se miște și care să fie cauza Lui. E deosebirea dintre rolul pasiv pe care-l are făptura în privința mișcării și rolul pe care-l are Creatorul în producerea și susținerea mișcării. Pe de altă parte, trebuie luat în considerare că Dumnezeu, originînd și susținînd mișcarea, nu face un efort în scopul acesta. El mișcă făpturile fără să Se miște, totuși în El este puterea de a produce mișcarea.

Ținînd seama de această deosebire, e greu de despărțit între mișcarea făpturilor și viața lui Dumnezeu. Făpturile se mișcă pentru că există un Dumnezeu izvor

Aceasta a descoperit-o, după o adîncă pătrundere, grăitorul de Dumnezeu și marele sfînt Dionisie Areopagitul, în cele ce spune: «De ce teologii numesc dumnezeirea cînd dragoste (ἔρως), cînd iubire (ἀγάπη), cînd drag și iubit?». Și încheie cuvîntul spunînd: «Fiindcă pe de o parte se mișcă, pe de alta mișcă» *(De div. nom.* cap. 4). Sau ca să spun mai clar: ca dragoste și iubire dumnezeirea se mișcă, iar ca dragă și iubită mișcă spre sine toate cele capabile de dragoste și iubire. Și ca să spun și mai clar: se mișcă întrucît sădește afecțiunea lăuntrică a dragostei și a iubirii în cei capabili de acestea și mișcă întrucît atrage prin fire dorința celor ce se mișcă prin ea. Și iarăși: mișcă și se mișcă, pentru că însetează după însetarea de ea și îi este drag să fie dragă și iubește să fie iubită [300].

În modul acesta zice și Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu: «Unitatea mișcîndu-se spre doime pînă la treime s-a oprit». Căci se mișcă în mintea capabilă de ea (fie îngerească, fie omenească), pricinuind în ea și prin ea căutarea ei (cercetările ce tind spre ea). Sau ca să spun mai clar: o învață pe aceasta în chip nedivizat, la prima atingere, rațiunea unității, ca să nu se introducă în prima cauză diviziunea; o împinge apoi să primească și rodnicia dumnezeiască și tainică a acestei Rațiuni, spu-

---

al mișcării, ca vrednic de iubit. Deci într-un fel oarecare El însuși stă la baza mișcării lor, sau își arată puterea în mișcarea lor. Dumnezeu este începutul, mijlocul și ținta făpturilor, întrucît El creează ființa făpturilor, pune în ele mișcarea și este ținta lor. El este începutul, mijlocul și sfîrșitul tuturor, aflîndu-Se totodată mai presus de ele, cum se spune în primele zece capitole din suta întîia a *Capetelor gnostice*. Pe lîngă aceea, trebuie ținut seama și de afirmarea sfîntului Maxim că Dumnezeu cel nemișcat, ca Rațiune a celor ce se mișcă spre anumite forme și în cadrul lor, le face pe acestea să se miște, încît El însuși Se face model unor asemenea forme, sau El însuși face să se producă în făpturi asemenea forme, exercitînd asupra lor o eficiență în această direcție, coborînd la un fel de rațiune exemplară ce iradiază din ea o forță care face un lucru sau altul să se modeleze potrivit acestei rațiuni exemplare.

Raportul între Dumnezeu care mișcă și făpturile care se mișcă spre anumite forme și țeluri nu poate fi înțeles fără învățătura despre energiile necreate și despre *rațiunile divine ale făpturilor, prezente în aceste energii, aceste energii fiind* ele însele modele ideale și eficiente ale lucrurilor. E un nou considerent pentru care mișcarea nu poate fi socotită păcătoasă, ca în origenism. Cauza mișcării făpturilor e Dumnezeu însuși, nu numai ca Cel ce le creează, ci și ca Cel care le atrage spre El, avînd în Sine unificate modelele lor. El e cauza mișcării în mod activ, nu pasiv, producînd-o, nu pătimind-o, ca făpturile, care în parte o suportă, în parte o îndeplinesc cu voia lor în cazul ființelor conștiente.

300. Nedespărțirea între mișcarea făpturii, produsă de Dumnezeu, și puterea lui Dumnezeu ca producătoare a mișcării în făpturi o face și mai evidentă Dionisie Areopagitul cînd spune că Dumnezeu pe de o parte Se mișcă, pe de alta, mișcă. Se mișcă întrucît iubește liber și mișcă făptura întrucît e vrednic de iubit și mișcă dorința făpturii spre iubirea Lui; sau mișcă întrucît făptura e însetată după El și Se mișcă întrucît nu rămîne pasiv față de această mișcare, ci e însetat și El, de bunăvoie, de însetarea făpturii după El. Dumnezeu e prin fire producător de mișcare în făpturile odată create cu voia Lui, întrucît e vrednic de iubit. Dar n-ar fi vrednic de iubit, dacă n-ar iubi și El. Deosebirea cea mare e că Dumnezeu nu înaintează prin mișcare spre ceva mai presus de Sine, ci mișcarea Lui e mișcarea iubirii coborîtoare și atrăgătoare spre El, e mișcarea în arc sau în cerc.

nîndu-i minții în chip tainic și ascuns că nu trebuie să cugete că acest Bine e neroditor de Cuvînt și de Înțelepciune, sau de putere simțitoare: și că acestea sînt de o ființă și ipostatice, ca dumnezeirea să nu fie socotită ca fiind compusă din acestea, ca din niște accidente, ci să se creadă că dumnezeirea e pururea acestea [301].

Deci se spune că dumnezeirea se mișcă în calitate de cauză a cercetării modului în care există. Căci fără iluminare este cu neputință de a te apropia prin cunoaștere de dumnezeire. Și se spune iarăși că se mișcă, din pricina descoperirii treptate a cuvîntului mai desăvîrșit despre ea în Sfînta Scriptură, cuvînt care începe de la mărturisirea Tatălui, înaintează la împreună-mărturisirea Fiului cu Tatăl și duce pe cei ce-i învață la împreună-primirea și împreună-închinarea Duhului cu Tatăl și cu Fiul, Treime desăvîrșită în unitate desăvîrșită, adică o ființă, o dumnezeire, o putere și o lucrare în trei ipostasuri [302].

86. Tîlcuirea cuvintelor : *«Dar altceva socotesc că e voitorul și altceva, voința ; altceva născătorul și nașterea ; altceva grăitorul și cuvîntul, dacă nu sîntem beți. Cele dintîi înfățișează pe mișcător, cele de al doilea, mișcarea. Deci lucrul voit nu e al voinței, nici născutul al nașterii (căci nu derivă desigur din ele), nici ceea ce se aude al rostirii, ci al voitorului, al născătorului și al grăitorului».* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 6).

Acestea le spune înțeleptul dascăl către arieni, care mișcau totul ca să-și întemeieze blasfemia împotriva Unuia-Născutului și ziceau că Fiul unul-născut este fiu al voinței, nu al Tatălui. Prin aceasta a arătat că toată uneltirea lor împotriva adevărului este ușor de împrăștiat. Căci dacă spunem că puterile sufletului, de care s-ar putea zice că completează ființa însăși, pot lucra în ființa în care se află, nu putem spune totuși că ele se pot mișca într-o lucrare ducătoare la efect, fără încu-

301. Sfîntul Maxim nu explică cuvintele sfîntului Grigorie despre mișcarea unității pînă la Treime, ca referindu-se la viața internă a Sfintei Treimi, ci la modul cum mișcă Dumnezeu mintea noastră ca să-L cunoască întîi ca Unul, apoi ca Treime în unitate. Căci n-ar putea mintea să cugete despre Dumnezeu și să înțeleagă taina Treimii Lui, dacă n-ar lumina-o Dumnezeu însuși. Dar, în modul cum mișcă Dumnezeu mintea noastră ca să-L cunoască și ca Unitate și ca Treime, se reflectă unitatea și treimea Lui internă. Făcînd mintea creată să o caute prin cunoaștere, dumnezeirea o susține în revenirea ei de bunăvoie (dar și fără voie) la unitate, care, prin crearea minții, s-a făcut doime. Creînd, Dumnezeu evită astfel divizarea unității Sale. Pe de altă parte, chiar în rodirea de sensuri, de cuvinte, de înțelepciune, de simțire iubitoare, mintea creată e unită cu rodnicia divină, omul imitînd prin aceasta pe Dumnezeu ca unul în ființă și întreit în ipostasuri.

302. Dar o anumită mișcare a lui Dumnezeu, nu pentru a înainta spre ceva superior Lui, ci pentru a ne cuceri pe noi prin arătarea treptată a adevărului Său treimic, are loc și în revelația Sa. Dumnezeu mișcîndu-Se prin iubirea Sa, Se mișcă propriu-zis pentru a ne aduna în Sine. Și această mișcare e în același timp mai presus de mișcare.

viinţarea voitorului. Iar dacă s-ar concede ipotetic că ele voiesc să lucreze ceea ce le e propriu prin mişcarea lor naturală, fără pornirea celor ce le posedă, ca să zic aşa, ele n-ar putea duce nimic la îndeplinire din ceea ce e propriu pornirii lor. Căci nu derivă fapta din putere, dacă aceasta nu are în ea pornirea celui a cărui putere este, pornire care duce puterea la ţinta reală prin lucrare, puterea fiind prin sine lipsită de ipostas. În zadar au menţionat voinţa, care nu produce nici un efect, fără cel ce o are şi o voieşte. Aceasta este ceea ce zice învăţătorul. Căci nu derivă, desigur, ceea ce voieşte din voinţă şi unele din celelalte, fără contribuţia subiectului în care acestea sînt. Deci dacă voiţi să doved iţi cele dumnezeieşti cu exemplele din lumea noastră, trebuie să admiteţi voi, care faceţi aceasta, conformîndu-vă înseşi ipotezelor voastre, că cele ce coexistă întreolaltă prin relaţia mijlocitoare sînt împreună şi deodată. E vorba de voitor şi de lucrul voit, de născător şi de născut, care coexistă împreună prin relaţie, adică prin voinţă şi naştere. Căci precum fără cel ce vede şi ceea ce se vede nu e vedere, sau fără cel ce cugetă şi ceea ce se cugetă nu e cugetare, aşa fără cel ce naşte şi cel ce se naşte nu e naştere, sau fără cel ce voieşte şi ceea ce voieşte, voire. Fiindcă, precum s-a arătat, din voinţă nu derivă ceea ce voieşte, fără contribuţia voitorului. Iar dacă acestea sînt împreună şi deodată prin relaţie, căci e de neînlăturat relaţia celor doi, deodată cu Tatăl născător, Care e pururea Tată, era, prin naştere, şi după voi, Fiul cel născut, neprimind în nici un mod vreun interval de timp între El şi Tatăl care-L naşte; Fiul nu e Fiu al voinţei, ci al Tatălui care-L naşte [303].

Şi acestea, zice, pot fi spuse pe baza exemplelor din lumea noastră. Dar cele ale lui Dumnezeu sînt mai presus de acestea. La El, poate, însăşi voinţa de a naşte e naştere. A spus-o aceasta cu îndoială folosind cuvîntul «poate», deoarece naşterea Fiului din Tatăl e mai presus şi de voinţă. Căci voinţa nu e la mijloc între Fiul şi Tatăl, nici nu e cugetată

303. Cînd se va angaja în lupta pentru apărarea celor două voinţe în Hristos, sfîntul Maxim va insista asupra apartenenţei voinţei la natură. Aici însă el remarcă lupta sfîntului Grigorie pentru egalitatea şi coeternitatea Fiului cu Tatăl, împotriva arienilor. De aceea insistă asupra legăturii voinţei cu voitorul, a naşterii cu născătorul etc., adică asupra implicării acestora în subiect. Nu există voinţă fără subiectul care voieşte şi naştere fără subiectul care naşte, precum nici fiinţă fără ipostas. Deci Fiul nu e rodul unei voinţe de-sine-stătătoare şi lucrătoare a Tatălui, ci rodul Tatălui ca subiect. Fiul există deodată cu subiectul născător, sau cu Tatăl. Voinţa, naşterea sînt relaţia de neschimbat între Tatăl şi Fiul. Nu se poate disloca voinţa cu privire la Fiul şi naşterea Fiului de Tatăl ca subiect. Ei sînt uniţi prin această relaţie indisolubilă, dar şi deosebiţi; pe planul uman existînd multe naşteri ale fiecăruia, sau mulţi fii, actul naşterii nu e un act unic al persoanei. La Dumnezeu, caracterul personal al naşterii iese într-un relief cu totul deosebit. La oameni caracterul de tată nu se concentrează întreg într-o singură naştere şi nici nu este cineva exclusiv tată. La noi, actele naturii nu sînt total personalizate, ca la Dumnezeu. Aceasta ne dă să înţelegem cît de total şi exclusiv personalizată este în Hristos natura Lui umană. Cît de intim sînt uniţi Tatăl cu Fiul şi ca persoane ni se arată în paragraful următor.

voința Tatălui înainte de Fiul, pentru că nici Tatăl nu exista înainte de Fiul, precum nici Mintea înaintea Cuvîntului din ea, nici lumina, înainte de strălucire. Căci Tatăl și Fiul, Cel născut fără de început din El, avînd deodată existența au și o singură voință, simplă și nedespărțită, precum și o singură ființă și fire.

87. Tîlcuire a cuvintelor : *«Pentru că altfel, ce mă împiedica și pe mine ca, afirmînd această propoziție : Tatăl e mai mare prin fire, apoi însușindu-mi-o pe aceasta : Prin fire nu e, desigur, mai mare, nici Tată, să conchid : Ceea ce e mai mare nu e, desigur, mai mare, sau : Tatăl nu e, desigur, Tată»* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 15, P. G. 36, 93).

Fiindcă învățătorul definise înțelepțește că Tatăl e mai mare, după cauză, ca Fiul, întrucît Fiul e din Tatăl, iar nu Tatăl din Fiul, arienii adoptînd afirmația că e «cauza prin fire», i-au atribuit cu viclenie afirmația că e «mai mare prin fire». De aceea destramă mai întîi, cu energie, concluzia greșită a lor, zicînd : «Sau se amăgesc pe ei înșiși, sau pe cei către care grăiesc». Căci nu toate cîte se zic despre ceva se zic și despre suportul lui. Ci unele indică atributele, altele, suportul lor. Căci nu toate cîte se zic despre cauză întrucît e cauză se vor zice și despre fire. Pentru că nu este rațional ca cele spuse, să zicem, despre un înțelept sau un împărat ca înțelept sau împărat să se spună și despre suportul ce stă la baza acestora ca oameni și să cuprindem, în chip limitat, în definiția ființei suporturilor, cele spuse despre înțelepciune ca înțelepciune, și despre împărăție, ca împărăție, adică să admitem cele ce nu țin nicidecum de rațiunea ființei, ca diferențe constitutive și întregitoare ale ființei însăși.

Apoi, împletind mai înțelepțește din concluzia lor un silogism, îi răstoarnă prin ei înșiși și anume așa : «Pentru că altfel ce mă împiedică și pe mine ca, afirmînd această propoziție : Tatăl e mai mare prin fire, apoi, însușindu-mi pe aceasta : Prin fire nu e, desigur, nici Tată, să conchid : Ceea ce e mai mare nu e, desigur, mai mare, sau : Tatăl nu e, desigur, Tată».

Pentru a ni se face propoziția mai clară și mai întemeiată, să transcriem într-o schemă ceea ce spune, începînd cu afirmația adversarilor și sfîrșind cu învățătura părintelui.

Propoziția arienilor sau eunomienilor era : «Dacă Tatăl e prin fire cauză a Fiului, iar Tatăl e mai mare ca Fiul, atunci Tatăl e mai mare prin fire ca Fiul».

Răspunsul sfîntului părintelui nostru Grigorie, care răstoarnă pe adversari reducîndu-i la absurd, a fost : «Dacă după voi Tatăl e mai mare

ca Fiul, dar prin fire nu e mai mare, nici Tată, atunci ceea ce e mai mare nu e mai mare și Tatăl nu e Tată».

Așa sînt răsturnați, fiind prinși în uneltirile lor, cei ce neagă adevărul, dovedindu-se goi de dreapta credință. Căci în astfel de chestiuni concluziile provin din premize, iar în cazul de față concluziile rezultă din premizele în care au căzut din multa ignoranță cei ce se socotesc pe ei înțelepți [304].

88. Tîlcuire la : *«Dar fie și al lucrării, dacă așa vi se pare ; nici așa nu ne veți prinde. Căci chiar deoființimea (Fiului) a lucrat-o (Tatăl). Pentru că altfel, ideea unei astfel de lucrări e absurdă».* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 16 ; P.G. 36, 96).

Cei ce aveau limba ascuțită ca briciul împotriva adevărului se făceau că întreabă : «Tatăl e nume al ființei, sau al lucrării ?». Aceasta, pentru ca, de vom zice că Tatăl e nume al ființei, să conchidă de aici că Fiul e de altă ființă decît Tatăl, întrucît aceeași ființă nu primește două nume deosebite în chip propriu (căci dacă Tatăl e nume al ființei, nu ar putea fi și Fiul nume al aceleiași) ; iar de vom zice că e al lucrării, să ne arate că mărturisim clar pe Fiul făptură a Tatălui, ca rezultat al lucrării. De aceea învățătorul, după ce explică contrar lor sensul cuvintelor, îndată le spune că numele «Tată» nu e nici al ființei, nici al lucrării, ci al relației și al modului cum Se află Tatăl față de Fiul, sau Fiul, față de Tatăl. Apoi adaugă concesiv : «Dar fie și al lucrării, dacă așa vi se pare», și continuă : «Căci chiar deoființimea a lucrat-o». Cum deci lucrează deoființimea ? ar întreba poate cineva din cei ce toate le cercetează și nu suportă să ignoreze nimic din cele de folos. Aceasta se explică în modul următor : «În existențe sînt două lucrări. Una dintre acestea scoate la iveală din existențe în chip natural pe cele de același gen și de aceeași ființă și întru totul identice între ele». După aceasta, acomodîndu-se cu blîndețe argutiilor acelora, spre a-i înfrîna puțin de la blasfemii, învățătorul zice : «Dar după voi, în scopul indicat al cuvîntului, fie Tatăl și nume al lucrării». Apoi adaugă : «Chiar aceasta a lucrat-o Tatăl», adică deoființimea ca lucrare ființial subzistentă și vie,

304. Logica arienilor era o logică a confuziilor ; logica sfîntului Grigorie era o logică ce distingea cele ce sînt în ele înseși distincte. Arienii, de la faptul că Tatăl e mai mare ca Fiul, în calitate de cauză, deduceau că Tatăl e mai mare ca Fiul după fire. Sfîntul Grigorie distinge între natura Tatălui și calitatea Lui de cauză în Treime. Tatăl e mai mare ca Fiul în calitate de cauză, dar nu prin natură. Concepția sfîntului Grigorie și a tuturor Părinților e că natura nu se alcătuiește dintr-o sumă de atribute, ci e ceva deosebit de acestea, indefinibil. Natura nu poate fi definită rațional, ci intuită ca suportul atributelor ce pot fi definite rațional. La fel concepeau ei persoana ca subiect.

și cuvînt viu, și putere, și înțelepciune de sine ipostatică, cum au numit dumnezeieștii învățători ai adevărului pe Unul născut Cuvîntul și Fiul lui Dumnezeu.

Iar altă lucrare este cea care efectuează cele din afară. Prin ea lucrînd cineva asupra a ceva din cele din afară și de altă ființă, pregătește ceva deosebit și străin de ființa proprie, din vreo materie mai înainte existentă. Această lucrare se manifestă, atunci cînd e însoțită de știință, în meșteșuguri. Despre aceasta dumnezeiescul învățător zice : «Pentru că altfel ideea unei astfel de lucrări e absurdă», în afară de sensul în care s-a spus. E absurdă mai ales cînd e cugetată la Tatăl și la Fiul, la care mintea binecredincioasă nu poate să o admită nici pe prima propriu-zis, întrucît existența negrăită și neînțeleasă a Unuia Născutului din Tatăl și deodată cu Tatăl și în Tatăl e mai presus și de aceea [305].

89. Tîlcuire a cuvintelor : *«Iar Dumnezeu se zice nu al Cuvîntului, ci al părții Lui văzute. Căci cum ar fi Dumnezeu al Celui ce e propriu Dumnezeu ? Iar Tată e nu al părții Lui văzute, ci al Cuvîntului. Căci acesta era îndoit. Deci pe de o parte, amîndouă se afirmă în sens propriu, pe de alta, nu în sens propriu. La noi însă e dimpotrivă. Căci Dumnezeu ne e Dumnezeu în sens propriu, dar nu Tată»* (Din *Cuvîntarea a doua despre Fiul, Cuv. IV teol.*, cap. 8, P.G. 36, 113).

Pe de o parte, amîndouă se afirmă în sens propriu : Tată și Dumnezeu. Căci amîndouă pot fi spuse în sens propriu în legătură cu Hristos. Pentru că Dumnezeu e în sens propriu Tată al lui Hristos, ca al

---

305. Sfîntul Maxim arată cum sfîntul Grigorie, pus de arieni în fața alternativei : «Tatăl este nume al ființei sau al lucrării ?», a spus că nu e nici al ființei, nici al lucrării comune, pentru că în aceste cazuri nu S-ar mai putea distinge de Fiul, sau Fiul ar fi de altă ființă. Tatăl este, după sfîntul Grigorie, nume al relației. Dar relația implică totdeauna doi factori între care are loc relația. Însă nu doi factori ca ființe sau ca lucrări deosebite. În acest caz, Tatăl și Fiul nu sînt nici nume ale unei ființe sau ale unei lucrări comune, nici numele unor ființe și lucrări deosebite, ci nume ale unor Persoane unite și distincte printr-o relație de origine. Prin aceasta Părinții au dat să se înțeleagă că Persoanele sînt altceva decît ființa sau lucrarea.

Dar sfîntul Grigorie vrea să fie concesiv în privința cuvintelor. De aceea spune arienilor : am putea admite totuși că Tatăl este un nume al lucrării dacă țineți mult la aceasta. Dar în acest caz această lucrare trebuie concepută ca provenind din ființa unui subiect și ca avînd drept efect al ei deoființimea, adică dînd existență Unuia care e de o ființă cu El, dar deosebit ca subiect. Acesta ar fi și El o lucrare, dar o lucrare subzistentă și, ca atare, deosebită de Tatăl ca subiect. Putința de a admite un astfel de nume pentru Tatăl e dată în faptul că există o lucrare prin care subiectul nu face decît să scoată la iveală ceea ce se află în El însuși sau în ființa Sa. Nu e cu putință însă de a socoti pe Tatăl ca o lucrare care confecționează ceva dintr-o substanță exterioară Lui. Chiar lucrarea în sensul prim nu se poate admite în sens propriu, indicînd pe Tatăl și pe Fiul. Nașterea Fiului din Tatăl e altceva decît celelalte lucrări ale lui Dumnezeu, care sînt comune Tatălui și Fiului.

Celui ce e și după întrupare Fiu și Dumnezeu-Cuvîntul și Unul din Sfînta Treime; dar e și Dumnezeu al Aceluiași Hristos, iarăși în sens propriu, ca al Celui ce e om cu adevărat, din pricina trupului, și unul dintre oameni. Căci cele proprii părților se atribuie în sens propriu întregului care constă din ele ca celui ce primește în chip natural, în sens propriu, toate însușirile părților din care consistă.

Pe de altă parte, iarăși amîndouă trebuie înțelese în sens impropriu, Dumnezeu și Tată. Căci nici una nu se poate spune în sens propriu în legătură cu Hristos, din pricina deosebirii naturale a firilor din care și în care consistă. Căci cele ce sînt proprii întregului ca sinteză, niciodată nu se vor putea atribui în sens propriu uneia sau alteia din părțile sale. «La noi însă e dimpotrivă», adică altfel. Căci cînd contemplu deosebirea firilor și le disting prin cugetare, nu pot să folosesc cele două nume în sens propriu, adică Dumnezeu și Tată. Fiindcă Tatăl nu e Dumnezeu al Cuvîntului în sens propriu, nici nu e Dumnezeu Tată al trupului în sens propriu. Deci contrar, adică altfel, sau invers ca la noi se folosesc «propriu» și «impropriu», după cum se are în vedere unitatea și ipostasul cel unul sau deosebirea firilor și distincția lor prin cugetare. Așa se spune în sens propriu Tată al ipostasului cel unul, ca al Hristosului cel unul; și Dumnezeu, pentru cauza arătată (pentru firea omenească). Dar deosebirea după ființă a firilor impune folosirea acelor nume în sens impropriu, așa cum e la noi. Căci nouă Dumnezeu ne e Dumnezeu în sens propriu, cum e și al trupului Cuvîntului; dar nu ne e Tată în sens propriu, precum nici al trupului Cuvîntului. Deci să atribuim invers cele ale întregului, părților și întregului, cele ale părților sale, și va fi ușoară și clară înțelegerea de față.

Și ca să se facă și mai clare cele spuse, cînd Hristos e cugetat ca ipostas, trebuie să folosim în sens propriu pe amîndouă, adică numele de Dumnezeu și Tată. Dar cînd, din pricina existenței neamestecate a celor în care și din care este, se contemplă firile lui Hristos, trebuie să afirmăm acele nume invers, adică în sens impropriu, cum e la noi. Iar aceasta o arată clar învățătorul cînd adaugă: «Și aceasta, împreunarea numirilor, îi rătăcește pe eretici, numirile schimbîndu-se între ele din pricina unirii». Iar dovada e că atunci cînd firile sînt separate în cugetare, se separă împreună cu ele și numirile. Adică, atît cît privești pe Hristos, Ipostasul cel unul, e nedespărțită împreunarea numirilor prin comunicare. Dar cînd distingi prin cugetare firile care constituie ipostasul cel unul al lui Hristos, ai distins, împreună cu firile, și numirile. Sau iarăși, fiindcă Hristos e îndoit în fire, se afirmă amîndouă numirile în raport cu El: de Dumnezeu și de Tată; se afirmă în sens propriu, cînd

se pronunţă numirile corespunzător cu firile, şi impropriu, cînd se acordă în mod invers proprietatea cea după fire a fiecăreia din cele din care, în care şi care este, celeilalte, pentru unitatea ipostasului.

Aceasta neştiind s-o facă sau, mai adevărat, nesuportînd s-o facă, ereticii de atunci şi de acum nu se feresc să hulească pe Dumnezeu-Cuvîntul, unii coborînd pe Dumnezeu la nivelul de făptură din pricina celor omeneşti, alţii desfiinţînd iconomia (întruparea), din pricina firilor din care este.

Un alt bărbat foarte înţelept în cele dumnezeieşti, întrebat de mine despre locul acesta, a zis : Sensul «propriu» şi «impropriu» al numirii de Tată, de Dumnezeu, sau amîndouă indică aceeaşi categorie a relaţiei, întrucît se aplică Hristosului cel Unul, care consistă din două contrarii : din ceea ce e «propriu» şi din ceea ce e «impropriu». Cînd Tatăl e numit Dumnezeu al lui Hristos, dacă se cugetă la cele două firi, e numit «în sens propriu» Dumnezeul făpturii şi «impropriu», al lui Dumnezeu-Cuvîntul. Dar şi invers : e numit Tată al Cuvîntului «în sens propriu» şi al făpturii «în sens impropriu», cum e şi la noi. Căci nouă, Acelaşi ne e Dumnezeu «în sens propriu» şi Tată, «în sens impropriu». Am primit această remarcă a înţeleptului şi, fiind frumoasă, am socotit s-o intercalez în scriere.

90. Tîlcuire a cuvintelor : *«El, adică Hristos, a primit viaţa, sau judecata, sau moştenirea neamurilor, sau stăpînirea peste tot trupul, sau slava, sau ucenici, sau alte cîte se spun». Şi acestora învăţătorul le adaugă : «Iar aceasta se zice despre omenitate». Pe urmă, iar adaugă : «Iar de le atribui şi lui Dumnezeu, nu e absurd. Căci nu I le atribui ca pe unele ce le-a dobîndit, ci ca pe unele ce le are de la început, în temeiul fiinţei, nu al harului»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 9 ; P.G. 36, 113).

M-am întrebat adeseori pe mine însumi despre aceasta, adică despre modul şi sensul în care se spune, cum zice învăţătorul, că Dumnezeu primeşte ceea ce are după fire. Şi neputîndu-mă lămuri, la urmă am socotit că e bine să întreb pe un bătrîn înţelept, care a explicat cu multă pricepere cuvîntul despre aceasta, spunînd aşa : Dacă ne închipuim ipotetic pe cineva lămurind unora firile lucrurilor, acela va spune către ei : Să dăm lui Dumnezeu atotputernicia, înţelepciunea, bunătatea, dreptatea ; de asemenea, creaturii, slujirea, ascultarea, mărginirea, venirea la existenţă din nimic şi cele ce decurg din acestea, întrucît firea fiecăruia, în cugetarea obişnuită, pretinde ale sale. Deci zicînd : «Să dăm lui Dumnezeu», nu I-a acordat ceea ce nu ţine de El, ci ceea ce are firea. Căci acest «să dăm» înseamnă : să deosebim firea prin însuşirile ei de cele care nu sînt ca acestea. În acelaşi mod înţelege în

chip binecredincios și ceea ce spune învățătorul aici : «Iar de le dăm și lui Dumnezeu», adică înțelege că firea primește recunoașterea însușirilor ei de la cei ce disting bine lucrurile [306].

91. Tîlcuire a cuvintelor : *«Precum zicem că e cu neputință ca Dumnezeu să fie rău, sau să nu fie»*. (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 2).

Întrebînd pe înțeleptul bătrîn, mai sus amintit, a spus că cuvintele «să nu fie» nu se leagă de cele dinainte. Căci în acest caz am conchide că Dumnezeu e rău. Pentru că spunînd : «Că precum zicem că e cu neputință ca Dumnezeu să fie rău, sau să nu fie rău», afirmăm că e rău, odată ce cuvîntul «rău» e complementul comun. Căci două negații produc o afirmație. Pentru că negativul «cu neputință», legat cu «să nu fie rău», dă ca rezultat că e rău. Ceea ce nu e. Să nu fie ! Ci fiecare parte, își are un început propriu al șirului. Deci acest pasagiu al cuvîntării se armonizează astfel : «Căci precum zicem că e cu neputință ca Dumnezeu să fie rău» ; apoi punem virgulă și începem altă idee, adăugînd : «sau să nu existe».

92. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Ai numirile fiului, umblă prin ele, prin cele înalte, dumnezeiește, prin cele trupești împreună-pătimind, mai bine-zis, în întregime dumnezeiește, ca să fii dumnezeu urcînd de jos pentru Cel ce S-a coborît pentru noi de sus»* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 21 , P.G. 36, 133).

Cel ce și-a luminat mintea cu contemplația înaltă, în interpretarea fiecăreia din numirile dumnezeiești și și-a ridicat-o și adaptat-o la rațiunea originară și duhovnicească a fiecăreia și prin ostenelile virtuții și-a supus duhului cugetul trupului, făcîndu-se ascultător pînă la moarte, umblă cu adevărat cu duhul și cu trupul fără greșeală «prin numirile înalte dumnezeiește». El își face drumul dumnezeiesc și călăuzitor spre Dumnezeu prin contemplația tainică «în chip înalt» prin numirile înalte, iar prin filosofia făptuitoare își face trupul «împreună-pătimind». Căci el se grăbește prin cele trupești spre ținta de sus. Mai bine-zis își face drumul «în întregime dumnezeiește», pentru că și făptuirea lui e contemplativă și nu lipsită de har. Iar în scopul acesta arată clar că a ales înstrăinarea voinței de trup prin desăvîrșita tăiere-împrejur a miș-

306. Respingînd concluzia arienilor că în acele locuri din Scriptură unde se spune că Hristos a primit stăpînirea peste toate (Mt., 28, 18 etc.) se implică inferioritatea Lui față de Dumnezeu, sfîntul Grigorie arată că a primit-o fie după umanitatea Sa, fie în sensul că I s-au recunoscut cele ce le avea după firea Sa dumnezeiască.

cărilor naturale ale trupului ca să se facă dumnezeu prin har, ridicîndu-se pe sine cu trupul mai presus de materie prin făptuire, și cu mintea, mai presus de formă, prin contemplație, adică mai presus de cele din care se alcătuiește existența făpturilor; sau ca să spun totul, făcîndu-se prin deprinderea virtuții și a cunoștinței cu totul nematerial și fără formă, pentru Dumnezeu-Cuvîntul, Care, fiind, după fire, în sens propriu fără materie și formă, S-a făcut pentru noi cu adevărat ca noi din noi în materie și formă [307].

Sau: «mai bine-zis, în întregime dumnezeiește», înseamnă nepătimirea care s-a ivit în el, deoarece a dobîndit toată virtutea și cunoștința cu putință oamenilor din împreună-pătimirea cu trupul pentru Dumnezeu și aproapele, întrucît sufletul liber cu totul de întinăciuni se arată gata să-și asume datoria de a pătimi pentru alții [308].

---

307. În acest capitol sfîntul Maxim întemeiază drumul nostru duhovnicesc pe hristologie. Cel ce pătrunde cu contemplația pînă la ultimul înțeles al numirilor dumnezeiești și, conformîndu-se înțelesurilor lor, își supune duhului cugetul trupului, prin ostenelile pentru virtute, înaintează cu duhul și cu trupul spre stările dumnezeiești exprimate de aceste numiri. Pentru cel ce se aprofundează prin făptuire și contemplație în înțelesul ultim al acestor numiri, înțelesul acesta e o realitate și deci pentru el nu mai e posibilă o separare între numiri și realitatea exprimată de ele. Acela parcurge, folosindu-se de contemplația tainică, drumul său de înaintare în chip dumnezeiesc sau înalt, aprofundîndu-se în înțelesul acelor numiri sau în realitatea exprimată de ele. Aceasta pentru că el a început să parcurgă acest drum prin făptuirea virtuoasă, deci prin faptele trupului, pătrunzînd prin trup «împreună» cu mintea spre stările experiate de minte prin contemplație. E o «împreună-pătimire» care poate avea atît înțelesul de participare a trupului la bunătățile ce se dau omului progresat prin virtuți, fără să le producă el însuși, cît și înțelesul că în vreme ce mintea trăiește în bucuria acestor experiențe, trupul se supune pătimirilor înfrînării. Dar, oricare ar fi înțelesul acestei «împreună-pătimiri» a trupului, se poate spune deopotrivă că omul duhovnicesc săvîrșește acest drum «în întregime în mod dumnezeiesc» pentru că e un drum al îndumnezeirii nu numai cu sufletul, ci și cu trupul. În loc să fie lepădat ca o închisoare în sens origenist, este și el îndumnezeit.

Săvîrșind acest drum, omul se ridică cu trupul mai presus de materie prin făptuirea virtuoasă și cu mintea mai presus de formă, sau de formele gîndite care întrețin în ea o atașare la trup. El se face prin virtute și cunoștința superioară nematerial, adică nesupus pornirilor trupului și fără formă, întrucît mintea lui nu mai ia forma diferitelor imagini și gînduri legate de cele de jos.

308. Este o afirmare clară a caracterului altruist al virtuților și al cunoștinței duhovnicești. Cel ce le-a dobîndit pe acestea poate fi socotit, pe de o parte, într-o stare de îndumnezeire, deci și de nepătimire, pe de alta, într-o stare de «împreună-pătimire». Căci acela, biruind patimile egoismului prin pătimirile proprii, și ajuns nepătimitor, pătimește în întregime pentru alții, sau își însușește obligația lor de a pătimi, întrucît aceia nu sînt liberi de patimi. Nepătimirea nu e deci indiferență ci maximum de participare la suferința altora din pricina patimilor cărora aceia sînt încă supuși. E și aceasta o participare la împreună-pătimirea lui Hristos, Cel pentru Sine nepătimitor. Dar e și un mijloc de înțelegere a faptului că Hristos cel pentru Sine nepătimitor poate pătimi pentru oameni. Arihm. Vasile, starețul mînăstirii Stavronichita din Sfîntul Munte, declară că cel ce se răstignește din iubire pentru alții se odihnește. El nu e chinuit de nepăsarea ce ar fi arătat-o față de suferința altora și care i-ar fi putut pierde pe aceia *(Eisodicon,* 1974).

93. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor : *«Legile firii se vor desface. Trebuie să se umple lumea de sus. Hristos poruncește să nu ne împotrivim»* (Din *Cuvîntarea la Naștere*, a aceluiași ; *Cuvîntarea la Teofanie*, cap. 2 , P.G. 36, 313).

Cu adevărat legile firii s-au desfăcut pricinuind plinirea lumii de sus. Aceasta înseamnă că dacă nu s-ar fi desfăcut ele, lumea de sus ar fi rămas cu lipsuri și neumplută.

Dar care sînt legile firii ce se desfac ? Socotesc că zămislirea prin sămînță și nașterea prin stricăciune, dintre care nici una nu a caracterizat întruparea adevărată a lui Dumnezeu și desăvîrșita înomenire. Căci zămislirea a fost cu adevărat curată și neatinsă de sămînță, iar nașterea, cu totul curată și neatinsă de stricăciune. De aceea Maria a rămas fecioară și după nașterea Celui ce S-a născut, rămînînd în naștere fără pătimire, ceea ce este lucru minunat și în afară de toată legea și rațiunea. Căci Dumnezeu, Care a binevoit să Se nască din ea, i-a strîns și mai tare legăturile feciorie prin naștere. A fost o faptă și o veste cu adevărat uimitoare să se înfăptuiască naștere și apariție de prunc, fără să se deschidă închizătorile născătoare ale celei ce naște. Căci trebuia, cu adevărat, ca Făcătorul firii, îndreptînd cel dintîi firea, să desfacă prin Sine legile firii, prin care păcatul osîndise pe oameni din pricina neascultării ca să aibă același mod al succesiunii lor ca și animalele necuvîntătoare ; și astfel să se înnoiască legile primei și cu adevărat dumnezeieștii creațiuni, ca ceea ce a pierdut omul din neatenție, ca un lipsit de putere, aceea să restaureze din iubirea de oameni Dumnezeu, ca un puternic.

Deci dacă legile firii apărute din pricina păcatului au fost desfăcute în Hristos și toată răzvrătirea înrobitoare a patimilor a încetat cu totul prin venirea Cuvîntului, trebuie să se umple lumea de sus, cum zice învățătorul. Să nu negăm aceasta. Căci dacă Adam cel vechi, care zăcea sub păcat, fiind simplu om, o dată ce a desfăcut prin neascultare primele legi ale firii în duh, a umplut lumea de jos cu cei născuți ca el în trup spre stricăciune, făcîndu-se începător celor asemenea lui în cădere, și nimeni nu neagă aceasta, cu atît mai mult Hristos, noul Adam, Cel fără de păcat, Hristos-Dumnezeu, desfăcînd ca Rațiune legile iraționalității pătrunse în fire din pricina păcatului, umple cu dreptate lumea de sus cu cei născuți ca El în duh spre nestricăciune, făcîndu-Se începător celor asemenea Lui în ascultare. Și să nu refuze să creadă aceasta nimeni din cei ce simt fie cît de puțin puterea lui Dumnezeu și

nu ignorează mărimea ei. Așa se umple deci lumea de sus cu cei ce se nasc după Hristos în Duh și așa ia sfîrșit legea trupului și a nașterii de jos și toate își revin la ritmul lor pentru lumea de sus [309].

94. *Altă tîlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte.*

Dar mi se pare că pe lîngă acesta, cuvîntul învățătorului are și alt înțeles. Să-l arătăm deci și pe acesta, după puterea noastră, întrucît Dumnezeu însuși a indicat înțelesul drept al cuvîntului în Evanghelii. Singura cauză a tuturor, Dumnezeu Iisus al meu — învățînd tainic în parabolele despre oaia ce s-a rătăcit de suta dumnezeiască (Lc., 15, 4) și despre drahma pierdută din decada dumnezeiască (Lc., 15, 8) și despre fiul risipitor care a părăsit nebunește pe tatăl său și a rupt armonia dumnezeieștii doimi frățești (Lc., 15, 12) — a numit pe om oaie. Aceasta pentru că e proniat, condus, ținut în rînduială și pentru că procură celui ce-l are trei lucruri trebuincioase: lînă, miel și lapte, pentru că e hrănit și hrănește cu cuvîntul și cu modul contemplației naturale, e îmbrăcat și îmbracă cu modul filosofiei morale, e îmbogățit și îmbogățește născînd pe cel asemenea prin taina vederii adevărate. L-a numit drahmă, pentru că e strălucitor și împărătesc și reflectă, ca chip, originalul dumnezeiesc și e capabil să încapă toată frumusețea dumnezeiască, pe cît e cu putință. Iar fiu, pentru că e moștenitor al bunătăților părintești și egal în cinste cu Tatăl, după darul harului.

---

309. Lumea de sus e lumea în care stăpînește Duhul, superior trupului, precum lumea de jos e lumea în care stăpînesc pornirile inferioare ale trupului ce duc la păcat. Legile dintîi ale firii au fost legile Duhului, nerobit păcatului, legile Duhului curat de patimi și liber. Căci Duhul stăpînea asupra firii și o făcea ușoară, elastică. După ce eficiența Duhului asupra firii a slăbit, aceasta a devenit grea, vîrtoasă, opacă; ea a fost supusă unor legi automate, uniforme și implacabile, căci patimile fac raționalitatea trupului irațională mai mult decît a animalului în desfășurarea lor automată, uniformă, neliberă. Dacă ele sînt frînate în parte de rațiunea umană, cu atît mai mult pot fi frînate de Rațiunea divină supremă prin întruparea Ei, Rațiunea care întărește rațiunea umană și o luminează, făcînd-o stăpînă peste raționalitatea sensibilă a trupului. Așa se face că prin întruparea Rațiunii supreme au fost copleșite sau biruite și legile automate care s-au înstăpînit prin simțualitatea pătimașă asupra firii raționale, asupra rațiunii libere și asupra raționalității trupului. Cuvîntul a dat prin aceasta putere tuturor celor ce vor ca să umple lumea de sus a celor duhovnicești, precum căderea lui Adam sub robia patimilor și a legilor automate irațional-simțuale a tras după ea umplerea lumii de jos cu toți cei născuți din el spre patimi și stricăciune.

P. Sherwood spune că aici sfîntul Maxim și-a însușit teoria sfîntului Grigorie de Nyssa despre două creațiuni: prima structurată pentru o viață nesexuală și liberă de pasiuni; a doua, structurată potrivit pasiunilor. Teoria revine la sfîntul Maxim, pe lîngă *Ambigua* (P.G., 91, 309 A B; P.G., 1313 C D; P.G., 13—17, 21; 1341 C), în *Quaestiones ad Thal.* (I, P.G., 90, 269 A B; *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor,* p. 51).

Dar se poate spune mai degrabă că nu e vorba de două creațiuni, ci de una și aceeași creațiune cu două posibilități generale: cu posibilitatea dominării duhului și a libertății lui în ea, sau a legilor strîmte, automate ale simțualității, ale materiei. Prima posibilitate atîrnă de menținerea creațiunii în ambianța lui Dumnezeu, căci prin El se întărește duhul și rațiunea; a doua se activează prin pornirea spre

Pe acest om, ca oaie rătăcită, căutîndu-l purtătorul de grijă Dumnezeu ca păstor, l-a aflat și, punîndu-l pe umerii Săi, l-a readus la turma celor deopotrivă. Ca chip acoperit de patimi și cu frumusețea originară slăbită, Cuvîntul ca înțelepciune, aprinzînd trupul Său ca pe o candelă, l-a aflat la lumina dumnezeirii Sale și Și-a făcut din aflarea lui mare pricină de bucurie, completînd prin această drahmă din urmă decada dumnezeiască. Iar ca să nu fie omorît de păcat și pierdut prin necunoștința lui Dumnezeu, întorcîndu-se, l-a primit ca un tată bun și l-a îmbrăcat iarăși fără știrbire cu semnele slavei de dinainte și, lucru mai mare și mai tainic ca toate, a tăiat vițelul cel gras, oricare ar fi fost vițelul acesta și minunata lui tăiere. (Socotesc că acest vițel era Cuvîntul sau Rațiunea cea mai înaltă, cea mai ascunsă și cea mai necunoscută a modului neînțeles și necunoscut al Providenței dumnezeiești și negrăite și dăruirea ei dumnezeiască, făpturilor). Astfel Și-a făcut din întoarcerea fiului pricină de bucurie negrăită. Căci aceasta a completat în chip măreț doimea fiilor, oricare ar fi ea, și decada dinainte a drahmelor și suta dinainte a oilor [310].

---

automatizare a simțualității produse de materie, deci prin cădere. În activarea celei de a doua posibilități, lumea, creată ca un cîmp contingent de exercitare a dialogului liber al iubirii între Dumnezeu și oameni ca și între oamenii înșiși, și-a pierdut în mare măsură elasticitatea personalistă. Dar cea mai proprie posibilitate a creației este cea «dumnezeiască». Numai activarea acesteia actualizează de fapt creațiunea la nesfîrșit. Actualizarea posibilității acesteia este legată cu conceperea mîntuirii ca sfințenie. Ea poate fi actualizată de creștini, în grade diferite, în cursul vieții pămîntești. Deplin va fi actualizată în starea de înviere. Hristos a actualizat-o mai deplin în El însuși chiar prin naștere, ca să o actualizeze total prin înviere. Noi o actualizăm în grade diferite în viața pămîntească și deplin, în viața viitoare prin Hristos. Numai admițîndu-se această posibilitate în creație, ea nu e considerată rea în esență, ci prin cădere; adică numai așa se depășește origenismul. Occidentul creștin, care nu cunoaște decît modalitatea unei creațiuni dominate de patimi și de stricăciune, a adaptat la ea și concepția despre mîntuire, care nu mai vede în mîntuire și o putere dată omului spre sfințire, ci numai un aranjament juridic între Fiul cel întrupat și Tatăl. În doctrina protestantă despre imposibilitatea unei vieți fără de păcat (chiar fecioria Maicii Domnului e contestată) acest origenism și-a atins gradul culminant. Walter Küneth a văzut acest origenism direct afirmat în teologia barthiană care leagă indisolubil păcatul de timp. (*Die Lehre von der Sünde*).

310. Trupul lui Hristos e candela din care strălucește lumina dumnezeiască. Candela însăși sau trupul lui Hristos se face luminoasă prin lumina dumnezeiască din ea. Prin trupul Său, Fiul lui Dumnezeu a redescoperit frumusețea trupului omenesc Sie însuși și celorlalți. Și nu numai a trupului, ci a firii umane întregi. Cuvîntul lui Dumnezeu a luat pe umerii Săi trupul Său și, în El, trupul tuturor, sau pe om în general, și l-a readus ca pe a zecea drahmă în comuniunea cu cele nouă cete îngerești. Sfîntul Maxim nu voiește să precizeze care e dualitatea fiilor. Poate că îngerul în general e unul din cei doi fii, iar omul, al doilea. Vițelul tăiat e Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat, junghiat și împărțit tuturor, sau Rațiunea divină care, întrupîndu-Se, întărește rațiunea umană ce se opune iraționalității simțuale a patimilor întîi în trupul pe care l-a asumat și apoi, prin iradiere, în toți cei ce intră prin credință în legătură cu Ea. Rezultatul acestei opere mîntuitoare e aducerea celui însingurat în comuniunea celor uniți cu Tatăl, cu Păstorul și cu Arhetipul drahmelor.

Dar dacă vrei, să încetăm a vorbi despre acestea, urmînd să înfățișăm înțelesul fiecărui număr la o vreme mai potrivită și printr-o cercetare mai stăruitoare, în altă scriere[311]. Deci Bunul Păstor a pus pe om pe umerii Săi ca pe o oaie și l-a adus la soții lui; ca drahma ce are prin chip întipărirea dumnezeiască, Domnul și Mîntuitorul, în calitate de înțelepciune și putere a lui Dumnezeu și Tatăl, l-a aflat întrupîndu-Se; iar ca fiu ce se întoarce, l-a primit în calitate de Părinte bun și atotmilostiv și l-a așezat între puterile cerului. Împlinind lipsa fiecărui număr al celor din cer prin omul mîntuit, e vădit că Hristos Dumnezeu a umplut lumea de sus, înfăptuind în Sine însuși mîntuirea tuturor.

95. *Altă tîlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte.*

Dar dacă vrei, să tîlcuim și altfel tema aceasta. Spun cei ce au cercetat cu de-amănuntul firea lucrurilor că e o lege a fiecărei naturi stabilitatea constantă și neschimbată a rațiunii după care este și s-a făcut. Că această definiție a legii firii e bună, socotesc că va admite oricine va auzi de ea, dacă e părtaș de rațiune. Dar dacă lucrul acesta e adevărat, e vădit că așa cum legea firii păzește cu necesitate rațiunea firii neatinsă, la fel păzește așezămîntul ei cu totul neschimbat. Dar Cel ce a determinat cu înțelepciune existența concretă a celor create după specia fiecăruia, fiind mai presus de fire și de lege și de minte și de rațiune și de loc și de mișcare, nu lucrează, în cele supuse firii, după nimic din cele naturale, ci lucrează și pătimește potrivit cu El însuși, acomodîndu-Se mai presus de fire celor după fire, nu celor supuse firii. El păzește neschimbabilitatea neștirbită a amîndurora, a Sa care pătimește și a celor făcute în chip minunat conform firii. Astfel, mișcîndu-Se cu adevărat spre noi, în jos, prin arătarea în chipul nostru, S-a făcut om desăvîrșit, nemișcîndu-Se totuși nicidecum din Sine și neprimind cîtuși de puțin experiența circumscrierii în spațiu; și ne-a îndumnezeit desăvîrșit nesuprimînd nimic din firea noastră prin vreo modificare. Se dă întreg pe Sine însuși, fără știrbire, și ia pe om întreg și deplin prin unirea negrăită și nevătămată, nemicșorînd desăvîrșirea nici unuia. Și este cu adevărat același Dumnezeu întreg și același Om întreg, dîndu-Se pe Sine însuși mărturie, prin desăvîrșirea celor două firi în care este cu adevărat, despre neschimbabilitatea și constanța amîndurora. Așa desface Dumnezeu legile firii, folosindu-Se de fire în cele ale firii, în chip mai presus de fire[312].

311. Cu înțelesul numerelor se va ocupa de fapt sfîntul Maxim în *Quaestiones ad Thalasium*, 55, alcătuită ceva mai tîrziu decît această a doua parte a scrierii *Ambigua*.

312. După ce în cap. 93, a afirmat o readucere a creațiunii la rînduiala ei de la început, dinainte de cădere, acum precizează că aceasta nu înseamnă o modificare a creației în natura ei. Rațiunea creației și a fiecărei făpturi în parte

96. Altă tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Trebuie să se umple lumea de sus*».

Dacă deci Hristos ca om este pîrga firii noastre ridicate la Dumnezeu și Tatăl și, oarecum, aluatul întregii frămîntături, este ridicat la Dumnezeu și Tatăl ca înțelegere a umanității odată ce Cel ce, fiind Cuvînt, niciodată nu a ieșit din stabilitatea în Tatăl, să nu ne îndoim că vom fi și noi, potrivit cu cererea Lui către Tatăl, acolo unde este El însuși, pîrga neamului nostru. Căci precum a coborît El pentru noi în chip neschimbat și S-a făcut om ca noi, lipsit fiind numai de păcat, și a desfăcut în chip suprafiresc legile firii, așa vom urca și noi ca urmare a acestui fapt, din cauza Lui, și ne vom face dumnezei ca El prin taina harului, neschimbînd nimic din fire. Și așa se umple iarăși, după înțeleptul învățător, lumea de sus, mădularele trupului adunîndu-se, după vrednicie, lîngă Cap. Fiecare mădular primește, adică, prin apropierea în virtute, locul cuvenit lui, datorită lucrării arhitecturale a Duhului, completînd în chip armonic trupul Celui ce plinește toate în toate, trup ce umple toate și se împlinește prin toate [313].

---

rămîne neschimbată. Dumnezeu Se acomodează legii firii în chip mai presus de fire, păzind-o atît pe ea, cît și pe Sine, neschimbat. Desigur, e vorba de acea lege «dumnezeiască» a firii care a fost la început și pe care Dumnezeu o restabilește. E vorba de rațiunea fápturii cu baza în Dumnezeu, nu de legile automate ale naturii, menite simplu să o conserve, nu să o îndumnezeiască. E vorba de o lege prin care se afirmă puterea Duhului asupra firii, ținînd-o în rațiunea ei și ducînd-o la desăvîrșirea ei. Dar firea rămîne totuși circumscrisă. Dumnezeu pătimește într-un fel, acceptînd să lucreze în cadrul ei. Dar rămîne totuși neschimbat. Iar firea noastră rămînînd și ea neschimbată se face candela luminii dumnezeiești mai presus de fire, sau rugul căldurii dumnezeiești care n-o mistuie.

Cel mai deplin martor al păstrării neschimbate a dumnezeirii și a umanității în unirea lor, dar și al acomodării dumnezeirii neschimbate în esență la umanitate și al restabilirii umanității ca organ de manifestare a dumnezeirii, este Iisus Hristos. În Hristos avem garanția păstrării neștirbite a umanului pentru veci, dar și a capacității lui de a deveni prin Dumnezeu organul manifestării maxime a lui Dumnezeu. În El omul a umplut lumea de sus care se golise de o parte a ei, de om. Fiul lui Dumnezeu, întrupîndu-Se, pătimește cele ale firii asumate, dar potrivit cu El însuși, cu posibilitățile Lui de coborîre, iar firea asumată trăiește cele dumnezeiești potrivit cu ea însăși, potrivit cu posibilitățile ei de îndumnezeire. Voia Lui omenească e îndumnezeită de cea divină, cum va zice Sinodul VI ecumenic (Mansi XI, col. 705).

313. În secțiunile acestui capitol, dependența desăvîrșirii duhovnicești a omului de hristologie este pusă într-o evidență accentuată. Precum în Hristos pîrga umanității noastre este ridicată la Dumnezeu și Tatăl, pentru că se află ca înțelegere și sensibilitate umană în Cel ce niciodată n-a ieșit din stabilitatea în Tatăl, în supremul izvor al vieții și iubirii, așa vom fi ridicați și noi în El. Prin acesta vom deveni dumnezei, prin har, fără să suferim vreo înstrăinare de firea umană. Vom deveni fii dumnezeiești după har, dar în același timp, fii omenești prin ființă. Căci vom completa după virtutea ce am dobîndit-o fiecare, sau după puritatea și sensibilitatea pentru Dumnezeu, la care vom fi ajuns în viața pămîntească, trupul Cuvîntului și al Fiului, sau vom fi articulați în El într-un tot armonic. Zidirea aceasta a tuturor în trupul îndumnezeit al Cuvîntului și Fiului, ca să constituie un trup ar-

Deci lumea de sus se va împlini în mod sigur, precum s-a spus, fie prin renaşterea duhovnicească a celor ce se nasc în Hristos, fie prin împlinirea numerelor tainice din cer, ce se săvîrşeşte în Hristos şi prin Hristos, adică a sutei dumnezeieşti a oilor cuvîntătoare şi a decadei tainice a drahmelor înţelegătoare şi a cinstitei doimi a fiilor, fie prin adunarea mădularelor trupului lîngă Capul lor şi lîngă pîrga frămîntăturii. Căci ea e împlinită încă de pe acum în Hristos, dar are să se împlinească iarăşi mai pe urmă în cei asemenea lui Hristos, cînd cei ce s-au făcut părtaşi de asemănarea morţii Lui prin pătimirile lor se vor face părtaşi de învierea Lui [314].

97. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Prunc s-a născut nouă, Fiu s-a dat nouă, a Cărui stăpînire pe umerii Lui ; căci Se ridică împreună prin cruce»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 2).

Apropiindu-se prin raţiune de prima Raţiune, acest mare dascăl, cum e obiceiul lui, a lămurit pătrunzător, prin cuvînt, cuvîntul despre Cuvînt, pe care l-a scris marele prooroc Isaia spunînd tainic despre întruparea Cuvîntului : «A Cărui stăpînire pe umerii Lui». Explicînd ce trebuie să socotim că e stăpînirea aceasta, el zice : «Căci cu crucea Se ridică».

Dar deoarece crucea are multe înţelesuri după laturile din care o privim, se cuvine să cercetăm după care latură învăţătorul a numit crucea, aici, stăpînire. Căci crucea e privită după formă, după compoziţie, după proprietatea părţilor, după lucrare şi după alte multe laturi pe care le văd cei ce iubesc să contemple lucrurile dumnezeieşti. După formă, crucea e privită cînd se observă puterea ei ce cuprinde toate : cele de sus, cele de jos şi cele de amîndouă părţile, pînă la marginile lor. După compoziţie, cînd se observă în ea fiinţa, pronia şi judecata, sau manifestările acestora, adică înţelepciunea, cunoştinţa şi virtutea Puterii care toate le cîrmuieşte : fiinţa şi înţelepciunea, fiind creatoare,

---

monic şi o simfonie spirituală de simţire şi gîndire, străbătută de bogăţia spirituală divino-umană infinită a Cuvîntului, este opera unei lucrări arhitecturale a Duhului. Odată ce Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, avem perspectiva de a ajunge şi noi la bunătăţile dumnezeieşti ale Sale, la care a ridicat în Sine umanitatea Sa.

314. Într-un fel sîntem încă de pe acum în Hristos şi ne împărtăşim de cunoaşterea Lui ca om. Dar deplin vom fi în El şi ne vom împărtăşi de cunoaşterea şi simţirea filială a lui Dumnezeu şi Tatăl, proprie Lui, cînd vom ajunge în starea Lui de înviere. Căci acum sîntem părtaşi mai mult morţii Lui prin pătimirile noastre pentru virtute, prin mortificarea pornirilor inferioare, trupeşti şi egoiste. Fără trecerea prin aceste pătimiri şi dureri, nu putem ajunge la deplina biruinţă asupra lor, la deplina purificare, subţiere, transfigurare şi sensibilizare spirituală a firii noastre pentru Dumnezeu, a cărei treaptă culminantă este învierea, aşa cum nici Hristos n-ar fi ajuns la starea de înviere a firii Sale umane dacă n-ar fi suportat şi biruit în ea suferinţele pricinuite de oameni. În nici o altă scriere a sa, sfîntul Maxim nu a unit viaţa spirituală cu Hristos, sau mistica cu hristologia, ca în această scriere, îndeosebi începînd cu ultimele trei capitole.

prin linia ridicată în sus; pronia și cunoștința, fiind purtătoare de grijă, prin linia culcată; judecata și virtutea, care biruiesc păcatul și strîng cele făcute și îngrijite în obîrșia și cauza lor, prin întregul ei. După proprietatea părților, cînd se vede cum prin linia verticală crucea arată pe Dumnezeu, Care rămîne pururea același și nu iese nicicum din stabilitatea Lui datorită așezării Lui statornice și neclintite, iar prin linia orizontală, toată zidirea în atîrnare desăvîrșită de Dumnezeu, neavînd alte obîrșii ale existenței sau altă bază afară de Dumnezeu. După lucrare, cînd se vede însemnînd inactivitatea și mortificarea celor ce s-au fixat prin ea. În înțelesul acesta socotesc că a luat învățătorul cuvîntul proorocesc [315].

Observăm că orice slujbă sau putere (fiindcă e bine să arătăm adevărul lucrurilor mai presus de noi prin exemple de la noi) își are anumite semne prin care cei ce le primesc se fac văzuți tuturor. Astfel, unul a luat această slujbă de la împărat: de pildă căpetenia are ca semn așa-zișii codicili, ducele își are ca semn al slujbei sabia, și iarăși altul, altă slujbă, prin alt semn. Aceste semne le primesc ei înșiși de la împărat și le poartă în mîinile lor, dar ieșind, le dau să le poarte casnicii lor. În același fel, și Stăpînul nostru Iisus Hristos primind după omenitate ca simbol al puterii Sale crucea Sa a ieșit avînd-o pe umerii Săi, purtînd-o întîi El, apoi dînd-o altuia. Prin aceasta a arătat că cel ce a primit puterea trebuie să premeargă celor conduși de el și să se țină de cele poruncite prin ea (căci așa va fi ascultat în chestiunile reprezentate de ea) și apoi să poruncească celor încredințați lui, ca să facă și ei ca el.

Iar dacă semnul puterii Domnului nostru Iisus Hristos este crucea pe care a purtat-o pe umerii Lui, se cuvine să știm ce a voit să arate cînd a rînduit și a răbdat acestea astfel în chip tainic. Spun cei pricepuți în simboluri că umărul este dovada făptuirii, iar crucea, a nepătimirii, ca una ce pricinuiește mortificarea. Deci, prin aceste ghicituri Domnul și Dumnezeul nostru, împlinind amîndouă cele înfățișate prin

315. Pentru că în capitolul anterior a vorbit de o împărtășire a noastră de cunoașterea lui Dumnezeu și Tatăl în Hristos, prin împărtășirea de crucea Lui, în acest capitol sfîntul Maxim vrea să explice în ce fel crucea lui Hristos reprezintă o ridicare a Lui la care participăm și noi. El remarcă mai multe înțelesuri ale crucii prin care ea înseamnă puterea lui Hristos ca Dumnezeu. La urmă arată înțelesul ei pentru Hristos ca om, adică înțelesul prin care crucea a fost mijloc de ridicare a lui Hristos ca om. Prin acest înțeles, ea poate fi mijloc de ridicare și pentru noi, căci numai de crucea în acest înțeles ne putem împărtăși și noi. Acest înțeles și-l arată crucea cînd o privim după lucrarea sau după eficiența ei. Crucea prin lucrarea ei produce oprirea de la orice faptă îndreptată spre satisfacerea vreunei pasiuni și produce mortificarea tendinței spre plăcerile inferioare. Crucea ne stabilizează, ne fixează în singura dorință după Dumnezeu.

În acest înțeles a spus sfîntul Grigorie că Hristos Se ridică cu crucea, că ea e semnul stăpînirii Lui peste patimi, dar și semnul puterii Lui peste cei ce se atașează Lui prin credință. Căci le dă și acestora putere să se înalțe asemenea Lui.

aceste ghicituri (adică făptuirea și nepătimirea desăvîrșită) în așa fel ca făptura să nu fie coruptă prin slava deșartă, prin cele ce le-a făcut, a arătat ce au să facă și cei ce ascultă de El. El aproape că strigă în chip pătrunzător: «Acesta este simbolul puterii Mele. Deci oricine din voi dorește această putere, să se lepede de sine, să-și ia crucea sa și să-Mi urmeze Mie; adică, să ia făptuirea omorîtoare a patimilor, bunătatea și libertatea de orice pizmă». Prin aceasta a arătat că dorește ca toți să primească asemenea Lui această putere. Căci cînd purtătorul-de-Dumnezeu-învățător zice: «Se ridică împreună prin cruce», socotesc că prin aceasta ne învață că, întrucît firea rațională a oamenilor se înalță prin făptuire și prin nepătimirea unită cu ea, înseamnă că Însuși Hristos Se înalță împreună, adică Hristos ne ajută să ne facem asemenea Lui, înălțîndu-ne treptat și după o ordine, prin făptuirea nepătimitoare, la contemplația cunoscătoare a naturii și, de la aceasta, se mișcă mai departe la tainica inițiere teologică (cunoștința de Dumnezeu)[316].

Aceasta mi se pare că o arată marele și sfîntul Dionisie Areopagitul cînd zice: «Dar deoarece Dumnezeu este principiul (izvorul) sfinției rînduieli, prin care sfințitele minți ajung la cunoștința de ele însele, cel ce tinde la ceea ce se poate vedea din firea sa la început va vedea cine este el însuși și va lua întîi un dar sfînt din înălțarea spre lumină. Iar cel ce a văzut bine ale sale prin ochii nepătmitori va părăsi adîncurile întunecoase ale neștiinței, dar fiind încă nedesăvîrșit, nu va dori el însuși, de la sine, iluminarea și participarea atotdesăvîrșită la Dumnezeu, ci va fi ridicat pe încetul de la cele dintîi ale lui la cele și mai dintîi și, desăvîrșindu-se, la comuniunea culminantă și atotdumnezeiască, în chip bine orînduit și sfînt» (*De Eccl. Hier.*, cap. 2, par. 4). Așa Se ridică împreună cu crucea, după acest mare și dumnezeiesc dascăl, Cel singur Preaînalt, prin noi, care ne înălțăm în duh cu El, ridicîndu-ne prin pătimire și prin nepătimirea unită cu ea la cunoștință, și prin aceea înălțîndu-ne cu mintea nematerială la inițierea (cunoștința) tainică în cele dumnezeiești, ba, îndrăznesc să adaug, și la participarea la ele[317].

316. Dacă pe Golgota (și chiar înainte de aceea, în urcușul vieții pămîntești) Hristos S-a înălțat singur și deci primul, după aceea Se înalță împreună cu cei ce primesc crucea Lui, adică mortificarea patimilor, sau făptuirea nepătimitoare. Numai întrucît Hristos Se înalță împreună cu ei, starea lor este asemănătoare cu cea a lui Hristos și orice înălțare mai departe a lor, sau a acestei stări a lor, este o împreună-înălțare a lui Hristos cu ei. Înălțarea aceasta parcurge cele trei trepte ale urcușului duhovnicesc: nepătimirea, sau făptuirea nepătimitoare, sau virtuoasă, contemplarea rațiunilor divine din creațiune, cunoașterea tainică a lui Dumnezeu.

317. Citatul dat din Dionisie Areopagitul invalidează afirmația lui J. Hausherr că acesta, în opoziție extremă cu Evagrie, care găsea pe Dumnezeu în interiorul minții umane, Îl considera mai presus de orice posibilitate a minții de a-L cunoaște într-o transcendență absolută. (*Ignorance infinie*, în «Orientalia Christiana Periodica», 1936,

98. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Cuvîntul Se îngroașă*» (Din aceeași *Cuvîntare la Teofanie*, cap. 2, P.G. 36, 313).

Purtătorul de Dumnezeu și învățător a spus, socotesc, că Cuvîntul Se îngroașă, în aceste înțelesuri:

Sau pentru că Cuvîntul, fiind simplu și netrupesc, și hrănind după ordine, în chip duhovnicesc, toate puterile din cer, a binevoit să Se îngroașe și, prin venirea Lui în trup, din noi, pentru noi și ca noi, afară de păcat, să înfățișeze în chip acomodat nouă, prin cuvinte și pilde, învățătura despre cele negrăite, care întrece puterea a tot cuvîntul (Căci spune că a grăit toate prin parabole, și fără parabole n-a explicat nimic, idem, *op. cit.*, cap. 7). Fiindcă așa le place învățătorilor să facă, întrucît auzitorii nu pot urmări lucrurile cînd sînt spuse așa cum sînt în starea lor originală. De acea voiesc să-i ridice la înțelegerea celor spuse[317 b].

Sau pentru că, ascunzîndu-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în rațiunile lucrurilor, Se face cunoscut în chip proporțional prin fiecare din cele văzute ca prin niște semne scrise, întreg, deodată, în toate atotdeplin și întreg în fiecare și nemicșorat; Cel nedivers și pururea la fel, în cele diverse; Cel simplu și necompus, în cele compuse; Cel fără de început, în cele supuse începutului; Cel nevăzut, în cele văzute și Cel nepipăit, în cele pipăite.

---

p. 357 și urm.). Din acest citat vedem că Dionisie se plasează la mijloc, între aceste extreme, afirmînd că se poate ajunge nu numai la o vedere duhovnicească a lui Dumnezeu, ci și la o comuniune cu El, dar drumul spre aceasta duce prin cunoașterea de sine a omului. Sfîntul Maxim își însușește această concepție considerînd, contrar cu ceea ce spune Hans Urs von Balthasar despre el (*Kosmische Liturgie*, 1961, p. 40), această comuniune cu Dumnezeu posibilă încă în viața aceasta. Sfîntul Maxim leagă strîns drumul nostru spre purificare de patimi de crucea lui Hristos. Dar purificarea aceasta, deci și crucea lui Hristos sînt temelia pe care se înalță treptele superioare ale desăvîrșirii duhovnicești. Numai prin pătimirea înfrînărilor și durerilor ajungem la nepătimire, sau la curățirea de pătimirile cele rele.

317 b. Sfîntul Maxim vede lucrarea Fiului și Cuvîntului lui Dumnezeu extinzîndu-se și asupra cetelor îngerești, și anume, nu numai pornind de la întruparea Sa ca om, ci încă înainte de aceea. El coboară treptat nu printr-o lucrare mîntuitoare de păcat (care se referă numai la oameni), ci printr-o lucrare prin care Se face mai deplin cunoscut ca Dumnezeu, de la cele mai de sus cete îngerești pînă la noi, făcînd accesibilă fiecărei trepte experiența Sa, după nivelul ei. Deci această coborîre la îngeri nu se datorește unui păcat pe care l-ar fi săvîrșit și ei, potrivit origenismului, ci pentru a-i ajuta și pe ei să urce și mai sus spre Dumnezeu. Ajungînd la noi, ființe în trup, Fiul lui Dumnezeu ia trup și ne comunică prin simboluri trupești și prin parabole istorice cunoștința despre Dumnezeu. Dar pe noi trebuie să ne elibereze și de patimi și de moarte, ca să putem primi cunoștința Lui, ca să ne ridice la fericirea înțelegerii Lui și a comuniunii strînse cu El. Se îngroașă luînd trup, ca să facă trupul nostru transparent prin înduhovnicire și să-L putem cunoaște pe El ca Dumnezeu, prin trupul Său și prin trupul nostru, devenite transparente în parte în cursul vieții pămîntești și deplin prin înviere.

Coborîrea aceasta a lui Dumnezeu-Cuvîntul a putut să se facă după o oarecare succesiune, dar și deodată. El a putut lumina deodată atît cetele îngerești, cît și pe oameni prin întrupare. Dar e mai probabil că, chiar de la crearea cetelor îngerești, Cuvîntul lui Dumnezeu S-a coborît la o înțelegere a lor, cum S-a coborît și la în-

Sau fiindcă pentru noi cei groşi la cugetare a primit să Se întrupeze şi să Se întipărească (să ia chip) în litere, în silabe şi cuvinte, ca din toate acestea să ne adune pe încetul la Sine pe noi, cei ce urmăm Lui, uniţi în Duh, şi să ne ridice la înţelegerea simplă şi liberă de relaţie, aşa de mult concentrîndu-ne pe noi pentru Sine în unitatea Sa, pe cît de mult S-a desfăşurat pe Sine pentru noi, prin pogorămînt [318].

99. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Nu din cele ce este El, ci din cele din jurul Lui, culegîndu-se un chip din altul, într-o înfăţişare a adevărului*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 9).

Dumnezeu nu este cunoscut niciodată ce este din cele ce sînt fiinţa Lui, adică din fiinţa însăşi. Căci o noţiune care să exprime ce este e imposibilă şi la fel de inaccesibilă întregii zidiri văzute şi nevăzute. Dumnezeu Se face cunoscut celor ce văd din cele din jurul fiinţei, însă numai că este, şi aceasta, cînd sînt bine şi binecredincios contemplate. Căci toate cele din jurul fiinţei arată nu ce este, ci ce nu este, ca, de exemplu, însuşirea de a fi nefăcut, de a nu avea o origine, infinitatea, necorporalitatea şi toate cele asemenea cîte sînt în jurul fiinţei şi înfăţişează ce nu este ea, nu ce este ea. Dar şi raţiunile proniei şi ale judecăţii, după care toate cu înţelepciune se chivernisesc, ca şi înfăţişarea armonioasă a firii în legătură cu Dumnezeu, care e împreunată cu acelea, arată pe Creatorul în mod proporţional, însă numai că este.

ţelegerea omului (fără să Se întrupeze) de la crearea lui. Dar căzînd omul în păcat, coborîrea Cuvîntului s-a oprit la porţile închise ale omului, însă a stăruit în planul lumii îngereşti. Crearea lumii înseamnă o chenoză pentru Dumnezeu, o coborîre a Lui la nivelul tuturor treptelor ei înţelegătoare. În felul acesta, toată lucrarea Cuvîntului, prin care Dumnezeu a creat lumea, îmbrăţişează şi ţine îmbrăţişată întreaga lume creată. Dar coborîrea Cuvîntului susţine şi întăreşte şi urcuşul etern al îngerilor şi al oamenilor spre cunoaşterea mai deplină a lui Dumnezeu şi spre comuniunea cu El. Faptul că Dumnezeu Se face om legînd omenirea cu El arată că omenirea nu mai poate cădea din Dumnezeu, iar progresul infinit în Dumnezeu arată că Dumnezeu nu e plafonat ca lumea şi omul nu se mişcă etern între două margini, expus unei eterne plictiseli. El e cu adevărat infinit cum nu e lumea, care nu poate da din ea nimic mai înalt ca omul.

318. Întruparea Cuvîntului în Hristos pentru oameni e pusă în legătură cu încorporarea Lui în toate lucrurile, ca în nişte semne. În fiecare e întreg, şi în toate cele diverse, fără diversificare. E întreg fără să Se compună cu cele compuse şi fără să Se facă văzut cu cele văzute. E prezent în toate prin raţiunile lor ce iradiază din aceeaşi Raţiune şi în toate cuvintele ce ni le adresează prin ele acelaşi Cuvînt ipostatic. Acesta e un mod prin care ni Se face cunoscut nouă celor din trup. Prin toate ne adună treptat la Sine, unindu-ne în Duh cu El, dar şi întreolaltă, căci prin ele Îl înţelegem pe El şi ne unim cu El tot mai mult în bogăţia Lui de sensuri şi în iubirea Lui multiform manifestată faţă de noi ; dar ne înţelegem şi ne unim tot mai mult şi între noi, îmbogăţindu-ne împreună din acelaşi conţinut şi legîndu-ne împreună prin firele nenumărate ale dependenţei şi iubirii reciproce şi ale dependenţei comune de El.

Dar numai pentru că S-a întrupat Cuvîntul dumnezeiesc în cea mai clară formă în Hristos, Îl putem vedea în toate lucrurile, ca încorporări ale raţiunilor şi cuvintelor Lui, fără să-L identificăm cu ele, dar simţindu-L lucrînd în ele ca Subiect mai presus de ele, transcendent lor. Însă şi mai direct este încorporat şi prezent Cuvîntul în cuvintele Scripturii.

Deci negaţiunile opuse afirmaţiunilor se conciliază cu acestea şi se substituie între ele. Astfel, negaţiunile, indicînd nu ce este Dumnezeu, ci ce nu este, se unesc cu afirmaţiile în jurul faptului că e ceva Acel ce nu este aceasta sau aceea; iar afirmaţiunile, indicînd numai că este, dar nu şi ce este Acela, se unesc cu negaţiunile în jurul faptului că nu e ceva cunoscut Acel ce este ceva. Ele indică prin ele contradicţia ca opoziţie, dar aplicate la Dumnezeu indică unirea extremelor prin coincidenţă [319].

100. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor: «*Fiindcă nu ajungea Bunătăţii să Se mişte prin autocontemplarea Ei, ci trebuia ca Binele să Se reverse şi să Se răspîndească pentru ca să fie mai multe cele cărora să le facă bine*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 9, P.G. 23, 320).

Întrebînd pe marele şi înţeleptul bătrîn, adeseori pomenit, despre aceasta, mi-a spus că prin aceasta marele şi de-Dumnezeu-purtătorul Grigorie arată că Dumnezeu este acelaşi unic în Sine, ca Cel ce e unul în sens propriu, neavînd nimic deosebit după fire, care să se poată cugeta împreună cu Sine. Căci numai El are în Sine stabilitatea neînţeleasă, fără de început, nesfîrşită şi necuprinsă, din care, prin revărsarea nesfîrşit de darnică a bunătăţii, a creat lucrurile din nimic şi le-a făcut să subziste, vrînd să Se împărtăşească pe Sine tuturor, pe măsura lor, şi fiecăruia în parte, fără să Se întineze, dăruind fiecăruia puterea de a fi şi de a persista. Aceasta o indică sfîntul, dumnezeiescul şi marele Dionisie Areopagitul zicînd că Dumnezeu trebuie propovăduit ca Unul, ca Cel ridicat mai presus de toate, ca Cel ce din bunătate a adus la existenţă toată ordinea celor inteligibile şi frumuseţea celor văzute, că Se află pe măsura lor în fiecare dintre făpturi potrivit unei raţiuni negrăite a înţelepciunii, fără să fie închis cîtuşi de puţin de nici o raţiune şi mod. În unele Se află anume printr-o revărsare prisositoare a bunătăţii darnice, în altele, în chip moderat, iar în altele întrucît pot doar să-L oglindească întrucîtva (*De div. nom.*, cap. 2, par. II).

Aceasta este, poate, după prostia mea, revărsarea şi răspîndirea binelui şi înmulţirea lui Dumnezeu cel unul, pe măsura celor ce-L primesc, prin comunicarea bunătăţilor.

---

319. Fără întruparea Cuvîntului, întipăririle Lui în creaţiune ne-ar da numai o cunoştinţă a celor din jurul Lui, iar despre fiinţa Lui, numai cunoştinţa faptului că este, nu şi ce este. Astfel, din creaţiune adunăm numai negaţiuni şi afirmaţiuni referitoare la cele din jurul fiinţei şi la faptul că ea este. Combinîndu-le în ele însele, afirmaţiunile şi negaţiunile par să se contrazică; dar dacă le referim la Dumnezeu, ele se armonizează, întrucît coincid spunîndu-ne că Dumnezeu este, dar nu ce este, în fiinţa Lui. Fiinţa Lui e mai presus şi de unele şi de altele, dar le uneşte şi pe unele şi pe altele.

101. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Comunică o altă împărtăşire, mult mai minunată decît prima»* (Din aceeaşi *Cuvîntare la Teofanie*, cap. 13, P.G. 36, 325).

Socotesc că n-a fost un lucru aşa de uimitor, deşi a fost aşa de mare, că Dumnezeu a aşezat firea oamenilor apărută prin prima creaţiune în comuniune cu Sine prin insuflare. Căci atunci ea era curată, ca una ce era cinstită de mîna lui Dumnezeu. El împărtăşea celui asemenea frumuseţea dumnezeiască a chipului. Mai uimitor lucru a fost că a primit să stea în convorbire cu aceasta după ce aceasta s-a întinat şi s-a depărtat de Dumnezeu prin patimile ce şi le-a îngăduit şi să Se facă părtaş de ceea ce e mai rău, întinzînd minunea pînă la unirea miraculoasă a ei cu Cel ce n-are nici un amestec cu cele create. Căci înainte firea nu primise unirea cu Dumnezeu după nici un mod sau raţiune a fiinţei sau ipostasului în care se contemplă în general toate cele ce există. Dar acum a primit să fie una cu El după ipostas, prin unirea negrăită, păstrîndu-şi după fiinţă raţiunea proprie neschimbată şi deosebită de fiinţa dumnezeiască cu care are, prin unire, unitatea de ipostas, păstrîndu-se deosebirea. Aceasta, pentru ca raţiunea fiinţei, după care a fost făcută şi este, să-şi păstreze fiinţa ei nemicşorată în nici un fel, iar prin raţiunea modului de existenţă a fiinţei să primească a subzista dumnezeieşte, ca să nu cunoască şi să nu admită nicidecum tendinţa mişcării în jurul a altceva. Prin aceasta Cuvîntul înfăptuieşte cu firea oamenilor o comuniune cu mult mai minunată decît prima, unind cu Sine în chip esenţial după ipostas însăşi firea noastră [320].

102. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Iar acum să primeşti zămislirea şi săltarea, dacă nu ca Ioan din pîntece, măcar ca David, la reaşezarea cortului»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 17, P.G. 36, 329).

Marele Ioan este nu numai icoana pocăinţei şi a filosofiei făptuitoare a nepătimirii şi a contemplaţiei cunoscătoare — a celei dintîi ca propovăduitor şi botezător, a celei de-a doua, ca pustnic şi depărtat de

320. Sfîntul Ciril din Alexandria foloseşte expresia lui Apolinarie, care circula şi sub numele sfîntului Atanasie : ἡ φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, dar o explicase în sens ortodox, ca unirea a două firi într-un ipostas (ἡ ἕνωσις τῶν φύσεων καθ' ὑπόστασιν). El voia să evite prin aceasta înţelegerea unirii celor două firi ale lui Hristos ca o *simplă* legătură (συνάφεια) a două ipostase cu o reprezentare (πρόσωπον) comună, cum spunea Nestorie. Sinodul de la Calcedon impusese uzul exclusiv al unirii după ipostas (ὑποστατική ἕνωσις). Sfîntul Maxim foloseşte aci expresia calcedoniană, dar o combină cu expresia «în chip esenţial», ca să întărească ideea de unitate a celor două firi într-un ipostas. El exprimă prin această unire faptul că firea umană subzistă în concret în şi prin ipostasul Cuvîntului, adică nu are o subzistenţă concretă de sine. De aceea, ea nu cunoaşte şi nu admite actualizarea voinţei sale într-o tendinţă spre altceva, decît spre ceea ce vrea Fiul lui Dumnezeu. Nesubzistînd concret prin sine, firea umană nu are o mişcare a voinţei de sine (γνώμη).

lume, iar a celei de-a treia, ca levit și preot și Înaintemergător al Cuvîntului —, ci și simbolul statorniciei neschimbate într-acestea prin deprindere, ca cel ce a păstrat din pîntece și pînă la moarte neslăbită încrederea în acestea. Iar David este și el icoana mărturisirii (păcatelor), a făptuirii și a contemplației, ca cel ce a fost întîi păstor, pe urmă împărat al seminției iudaice și biruitor al celor de alt neam, dar nu și simbol al stabilității într-acestea prin deprindere. Căci a căzut după venirea la cunoștință, pătimind ceva omenesc, și n-a păzit neschimbată deprinderea virtuții și a cunoștinței. De aceea poate nici nu s-a scris că a săltat întru întîmpinarea Cuvîntului din pîntece, ca marele Ioan, ci numai după desăvîrșita înfrîngere a celor de alt neam și după aducerea cortului, adică după retragerea patimilor și reîntoarcerea cunoștinței. Deci Ioan este tipul tuturor celor care se nasc în virtute și cunoștință prin pocăință în duh și păstrează pînă la sfîrșit prin înaintare neschimbată deprinderea în acestea; iar David, al tuturor celor care cad după venirea la cunoștință și iarăși dobîndesc prin pocăință bucuria dumnezeiască a sufletului pe baza virtuții și a cunoștinței. De aceea, vrînd să fie scurt și să concentreze cu duhul în chip spiritual cuprinsul larg al cuvîntului, marele dascăl a comparat cu Ioan și cu David, cu acești mari bărbați, pe cei ce ascultă, în chipul unuia sau altuia, cuvintele dumnezeiești. Aceasta pentru că fiecare din cei ce viețuiesc cu bună credincioșie corespunde, cum socotesc, în chip sigur unuia din aceștia, adică modului arătat al fiecăruia. Deci, parcă ar striga lămurit: Toți cîți ați primit cuvîntul dumnezeiesc al virtuții și al cunoștinței, zămislit în voi prin pocăință, păstrați ca marele Ioan de la început pînă la sfîrșit, prin înaintare în chip neschimbat, săltarea dumnezeiască a sufletului pentru El, nefiind furați de nici un fel de păcat și de nici o neștiință; sau, dacă vi s-a întîmplat ceva nedorit pe drumul dumnezeiesc al virtuților, străduiți-vă prin pocăință și cu osteneală, ca fericitul David, să readuceți la voi virtutea și cunoștința prin tăria răbdării și prin exercitarea în cuvintele dumnezeiești, ca nu cumva, lăsînd cu ușurătate întinat de patimi dumnezeiescul cort al virtuții și al cunoștinței, să aveți de suportat boala preotului Eli și, căzînd pe spate la porțile templului din Sichem, să muriți strivind umărul virtuților (I Regi, 4, 17).

102 a. Aceasta socotesc că o învață acest fericit Părinte în *Cuvîntul la Duminica cea nouă*, unde zice: «Ni s-a poruncit să cîntăm Domnului cîntare nouă, fie că am fost duși de păcat în Babilon și în zăpăceala cea rea, apoi readuși în Ierusalim (căci acolo nu puteam cînta cîntarea dumnezeiască fiind în țară străină, dar aci am început cîntare și viețuire nouă), fie că am rămas în bine și am înaintat, fiind în parte

biruitori, iar în parte, în curs de biruință prin Duhul înnoitor» (Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Nov. Domin.*, cap. I). Acestea bănuiesc, în prostia mea, că le-a cugetat învățătorul cînd a zis: «Iar acum să primești zămislirea și săltarea, dacă nu ca Ioan din pîntece, măcar ca David la reașezarea cortului», concentrînd înțelesul celor spuse într-un chip potrivit cu demnitatea și cu genul [321].

Căci spun cercetătorii sîrguincioși ai acestor taine și îndrăgostiții scrutători ai rațiunilor lor duhovnicești, că rațiunea generală a înțelesului duhovnicesc al Scripturii, fiind una, apare contemplației lărgită înzecit: prin loc, timp, gen, persoană, demnitate sau ocupație, filosofia făptuitoare, naturală, teologică, prezent și viitor, sau tip și adevăr; și iarăși, concentrată prin circumscrierea celor cinci moduri dintîi în cele trei următoare și apoi a celor trei în cele două din urmă și prin închiderea celor două în rațiunea cea una, în afară de număr. Căci cele cinci moduri ale timpului, locului, genului, persoanei și demnității se adună în cele trei: al filosofiei făptuitoare, naturale și teologice, iar acestea trei, în două, care indică prezentul și viitorul. Și acestea, în Rațiunea negrăită, desăvîrșitoare, simplă și atotsusținătoare. Pentru că din aceasta s-a ivit prin ieșire decada generală a modurilor contemplate în Scriptură, ca într-o obîrșie, și se adună prin concentrare aceeași decadă în monadă.

102 b. Sub aspectul timpului, rațiunea Scripturii e văzută spiritual cînd ne arată pe: «cînd», «era», «este», «va fi», «înainte de aceasta», «prezentul», «după aceasta», «în aceeași vreme», «de la început», «trecutul», «viitorul», «anii», «vremurile», «lunile», «săptămînile», «zilele», «nopțile» și părțile acestora și, pe scurt, toate cîte le arată timpul. Sub aspectul locului, cînd arată cerul, pămîntul, aerul, marea, lumea, marginile, țările, insulele, cetățile, bisericile, satele, țarinile, munții, văile, drumurile, rîurile, pustiurile, lacurile, livezile, viile și, pe scurt, toate cîte pot exprima locul. Sub aspectul genului în general cînd arată pe îngeri sau toate cîte țin de ordinea ființelor înțelegătoare din ceruri, apoi cerul și luna, stelele, focul și cîte sînt în aer, pe pămînt, în mare, sau animalele,

321. Orice viață după Dumnezeu începe prin auzirea cuvîntului și prin pocăință. De la pocăință se înaintează la virtute, care produce nepătimirea, și la contemplație, care produce cunoașterea de Dumnezeu. Acestea sînt cele trei trepte inevitabile ale urcușului duhovnicesc. Cel ce înaintează statornic pe această cale păstrează în sine neîncetat pocăința ca izvor care alimentează efortul urcușului. El saltă și deci urcă continuu la auzul cuvîntului, care se adresează continuu conștiinței. Cel ce renunță la acest efort a pierdut și starea de pocăință. El trebuie să revină din nou la pocăință, ca să reinceapă drumul făptuirii virtuții, care duce la contemplația și la cunoașterea de Dumnezeu. Acesta saltă la reîntoarcerea cortului dumnezeiesc al virtuții și al contemplației în suflet de pe urma pocăinței, cum a făcut David. Sînt cele două tipuri de oameni care se mîntuiesc. Cine nu se încadrează în nici unul nu se mîntuiește, pentru că nu săvîrșește drumul creșterii duhovnicești.

sau plantele și cîte se scot din pămînt și se prelucrează de meșteșugurile omenești, sau toate celelalte asemenea ; în special, cînd arată oameni, neamuri, popoare, limbi, seminții, ginți și toate cele asemenea, fie că se dau cu număr sau fără număr. În persoane, cînd numește cu numele pe acest înger sau pe acest arhanghel, sau serafim, sau celelalte ființe înțelegătoare care viețuiesc în ceruri, sau arată cu numele pe Avraam sau Isaac sau Iacov sau pe alt oarecare din cei amintiți în Scriptură cu laudă sau cu ocară. Iar după demnitate, cînd arată împărăția sau pe împărat, pe păstor sau turma, pe preot sau preoția, pe plugar sau pe comandantul de oști, pe arhitect și, simplu grăind, toate profesiunile în care se împarte neamul omenesc.

Dar toate acestea cîte le-a arătat cuvîntul că se cuprind în cele cinci moduri, constînd din ființă, putere și lucrare, sau din primele distincțiuni referitoare la ele, mișcă sau sînt mișcate, lucrează sau sînt lucrate, contemplă sau sînt contemplate, vorbesc sau sînt vorbite, învață sau sînt învățate, atrag sau resping și ca să spun scurt : lucrînd sau pătimind. Iar acestea înfățișează prin împletirea reciprocă între ele, în chip variat, filosofia făptuitoare, naturală și teologică. Căci fiecare din cele numite e înțeles în chip diferit, ca vrednic de laudă sau de ocară, după sensurile aflate prin contemplație, și descoperă rațiunile referitoare la ele, cele care trebuie făcute sau nu trebuie făcute, cele naturale sau nenaturale, cele inteligibile sau neinteligibile. Pentru că, precum am spus, în orice rațiune sînt două moduri, descoperite după putința celui ce face cu prudență cercetarea înțelesului lor. Și din afirmarea rațiunilor ce sînt de făcut, a celor naturale și a celor inteligibile, și din respingerea închipuirilor ce nu sînt de făcut, a celor nenaturale și a celor neinteligibile, cei credincioși cultivă filosofia făptuitoare, naturală și teologică, ceea ce e tot una cu iubirea de Dumnezeu.

102 c. Acestea iarăși se împart în prezent și viitor, ca unele ce au umbra și adevărul, tipul și arhetipul (chipul și modelul). Căci chiar de ar avea omul în veacul acesta în chip suprafiresc și înalt puterea de a atinge cea mai înaltă măsură a virtuții, a cunoștinței și, prin aceasta, puterea de a se face stăpîn pe știința celor dumnezeiești, se află încă în tipul și icoana arhetipurilor. Pentru că tot ce socotim noi acum că e adevăr e în realitate tip și umbră și icoană a Rațiunii mai înalte. Rațiunea, care în toate lucrează în vederea viitorului și e făcătoare a tuturor, e înțeleasă ca existînd și arătîndu-se în tip și în adevăr, ca una ce e mai presus de prezent și viitor și mai presus de tip și de adevăr, neavînd nimic opus care să se contemple împreună cu ea. Adevărului însă

se opune minciuna. Deci Rațiunea în care se adună toate e mai presus de adevăr. Și iarăși, existînd ca om și Dumnezeu, e cu adevărat mai presus de umanitate și dumnezeire.

Deci cele cinci moduri de mai înainte se contrag, după înțelesul lor multiplu, în filosofia făptuitoare, naturală și teologică; acestea iarăși, în prezent și viitor, sau în tip și adevăr; prezentul și viitorul, în obîrșie, adică în Cuvîntul ce era la început. Acesta face pe cei ce s-au făcut vrednici de El și prin cele spuse au făcut cu osteneală drumul spre El, și decada care s-a făcut pentru ei au făcut-o pentru El în monadă, să-L pătimească și să-L vadă. Pentru că unimea i-a eliberat de toată mișcarea pătimașă, naturală și înțelegătoare · și a imprimat în ei, printr-o deprindere integrală și prin har, însușirea simplității dumnezeiești după fire [322].

322. Împrejurările acestea reflectă diferitele rațiuni în care se ramifică Rațiunea divină în creație și în istorie. În Scriptură e străvezie, mai mult ca în creație, Rațiunea cea una ramificată în rațiunile cele multe. Dar Scriptura nu e o ordine despărțită de creație, ci în ordinea ei e pusă în lumina mai clară a Revelației ordinea creației. De aceea ea și ajută ordinii creației să se restabilească și să se actualizeze conform cu adevărata ei destinație. Propriu-zis, ajută omului să se realizeze, ținînd seama de totalitatea rațiunilor încorporate în creație și luminate în ordinea și modul lor de actualizare prin Scriptură sau prin Revelație. Căci numai omul se realizează prin cunoaștere și voință. Omul combină în efectuarea urcușului său spiritual spre Dumnezeu rațiunile creației, lămurite de Scriptură, conform relațiilor firești în care se împletesc ele, realizînd ordinea vieții în dezvoltarea ei spre Dumnezeu. Omul se dezvoltă astfel în relație cu tot universul, în multiplicitatea aspectelor lui. Se dezvoltă combinînd timpul lui, care face parte din timpul lumii, cu locul lui, care face parte de asemenea din locul lumii; cu apartenența la neamul față de care are anumite datorii, care e condiționat de celelalte neamuri ale lumii; activînd calitățile și îndatoririle persoanei lui în raport cu celelalte persoane, cu ocupația sau poziția lui în societate.

Trăind într-un anumit timp și loc, avînd față de neamul din care face parte datoriile ce i le impune acel loc, timp și ocupație sau poziția sa în acel neam, fiind dotat ca persoană cu însușiri particulare, fiecare om primește de la Dumnezeu alte daruri și alte solicitări și toate aceste daruri și solicitări sînt rațiuni și cuvinte noi prin care Se manifestă Dumnezeu în lume și pe care le vrea dezvoltate prin răspunsurile speciale ale acelui om care contribuie astfel la punerea în relief pentru toți a unei alte părți din bogăția unitară a rațiunilor și a darurilor lui Dumnezeu spre creșterea spirituală a tuturor. Numai cel ce s-a întîlnit astfel continuu cu Dumnezeu care îi grăiește, îi oferă daruri și-l solicită în mod special, dar în ansamblul tuturor cuvintelor, darurilor și solicitărilor adresate oamenilor într-o ramificare concretă a rațiunilor Sale, crește în cunoașterea nesfîrșitelor forme ale manifestării iubirii lui Dumnezeu, pentru ca, atunci cînd se va întîlni cu El în persoană, să vadă în simplitatea Lui și multiplicitatea nuanțelor acestei iubiri. Numai cel ce a experiat în nenumărate ocazii darurile și solicitările tatălui, sau și-a dezvoltat prin acestea dialogul iubitor cu el, a crescut la capacitatea de a vedea în fața tatălui concentrată bogăția de simțiri pe care a manifestat-o prin toate acele daruri și solicitări. Nu va putea ajunge cineva la înțelegerea complexității iubirii concentrate în fața unitară a *tatălui său, dacă nu a fost atent la toate cuvintele, darurile, solicitările ce i s-au* adresat, dacă nu le-a sesizat și nu le-a răspuns, ci și-a căutat liniștea în vidul unei detașări abstracte a eu-ului său interior. Cerînd fiecăruia o asemenea valorificare a împrejurărilor concrete ale vieții lui, ca drum spre Dumnezeu, sfîntul Maxim afirmă din nou importanța creației în toată complexitatea ei pentru urcușul omului la Dumnezeu. Insistența lui asupra doctrinei despre rațiuni, asupra importanței cunoașterii lor prin contemplarea curată a lucrurilor, după dobîndirea virtuților, pare a-și

Dar trebuie știut și aceea că rațiunea providenței s-a sămînțat în filosofia naturală, iar rațiunea judecății în cea făptuitoare, în modurile potrivite acestor rațiuni, moduri în care se arată celor ce contemplă existențele și desfășurarea lor [323].

---

avea cauza în voința de a respinge origenismul platonizant care preconiza desprinderea cît mai radicală a omului de lume pentru a se întoarce în unitatea preexistentă, neîmbogățit din viața în lume.

Dar sfîntul Maxim acordă prin aceasta importanță deplină identității personale a fiecărui om. Omul nu-și pierde identitatea sa personală pe drumul către Dumnezeu. Dimpotrivă, în raportul cu Dumnezeu omul își găsește și-și păstrează identitatea sa personală, simțind iubirea lui Dumnezeu îndreptată în mod particular spre sine, împreună cu responsabilitatea specială cu care Dumnezeu îl investește în raport cu întreaga creație. Raportîndu-se la Dumnezeu în conformitate cu coordonatele care-l individualizează și cu darurile și cu solicitările dumnezeiești pe care le are în aceste coordonate și prin care Dumnezeu i Se adresează în fiecare împrejurare a vieții lui, într-un mod special, omul urcă treptat prin filosofia făptuitoare a virtuților, sau prin despătimire și prin contemplarea rațiunilor divine care îl solicită, din creație și din Scriptură, spre cunoașterea tainică a lui Dumnezeu, în Care se adună toate rațiunile cunoscute de el. Prin fiecare faptă și treaptă se împlinește pentru prezent și se deschide unei împliniri superioare în viitor. Căci virtutea și cunoștința dobîndită în prezent e numai un tip dinamic spre binele și adevărul final. Mai bine-zis, plenitudinea ultimă spre care tindem e mai presus de dualitatea: prezent-viitor, virtute-cunoaștere, bine-adevăr. Ea e mai presus chiar de dualitatea umanitate-dumnezeire, spune sfîntul Maxim. Căci omul ajuns în Dumnezeu nu se mai distinge de Dumnezeu, deși după natură rămîne deosebit de Dumnezeu. Unitatea aceasta s-a realizat în mod culminant și exemplar în Hristos. Astfel, prin urcuș, cele cinci moduri le combină în trei, pe cele trei în două, și de la acestea se ridică în monada divină, sau mai bine zis formează cu Dumnezeu o unică monadă. Cu monada divină se unește cînd s-a unificat pe sine însuși în mod desăvîrșit, unindu-se în întregul său simplificat cu Dumnezeu cel în simplitatea Sa atotcuprinzătoare. Căci simplitatea monadei divine, imprimîndu-se în el, l-a eliberat de toată varietatea mișcărilor și anume nu numai a celor pătimașe, păgubitoare firii, ci și a celor naturale și înțelegătoare.

Unificarea nu se produce numai în om și între om și Dumnezeu, ci și între oameni. Deși fiecare se mișcă spre sursa divină pe linia unor rațiuni conforme persoanei lui și a combinărilor speciale de coordonate pe care le reprezintă, liniile diferitelor persoane sînt nu numai convergente, ci și legate între ele și într-o comunicare reciprocă continuă și tot mai intimă, producînd între ele o unică mișcare simfonică și vastă ce se înalță spre aceeași sursă, care este totodată aceeași țintă; convergența simfonică se micșorează numai acolo unde mișcările diferiților inși nu înaintează spre aceeași sursă a rațiunilor. Mișcările acestea sînt contrare firii și nu conduc creatura la scopul ei desăvîrșitor, ci la coruperea definitivă, aruncîndu-le într-un adevărat haos corupător al ființei și al persoanelor.

323. Sfîntul Maxim distinge între rațiunea și scopul Providenței și între rațiunea și scopul Judecății. Cea dintîi se descoperă cunoașterii existențelor, sau gîndirii referitoare la ele (filosofiei naturale), fiind sădită și în tendința omului după această cunoaștere; cea de a doua e sădită în judecata (distinctivă) ce o face omul între cele ce trebuie făcute și cele ce nu trebuie făcute, deci și la cerința creației de a fi tratată în acest fel, ca singurul mod în care poate fi dezvoltată în chip firesc. Aceste două feluri de rațiuni se descoperă deci numai cînd omul activează concret cele două moduri de abordare a realității. Astfel, există rațiuni divine ale celor ce sînt și ale celor ce trebuie făcute, sau rațiuni ființiale și rațiuni normative. Dar între ele este o strînsă legătură. Rațiunile normative indică în ce direcție trebuie să fie dezvoltate lucrurile, care există în baza rațiunilor ființiale; sau rațiunile ființiale au și un aspect normativ. În trecerea de la ceea ce sînt la ceea ce trebuie să devină apar modurile. Modurile sînt formele prin care rațiunile normative dezvoltă rațiunile ființiale.

Nu numai prin concepția pozitivă despre mișcare, ci și prin cea despre rațiunile normative și prin cea despre moduri, viziunea sfîntului Maxim despre lume

Acestea socotesc că le-a cugetat, cum s-a spus, acest dumnezeiesc dascăl, cînd a numit în chip cuvenit pe sfinţii amintiţi din modul înţelegerii lor după neam şi demnitate, iar pe marele Ioan, şi din modul locului. Căci sfîntul Ioan, ca predicator al pocăinţei, este icoana făptuirii; ca pustnic, al nepătimirii; ca levit şi preot, al contemplaţiei cunoscătoare; iar ca cel ce a săltat în pîntece în întîmpinarea Cuvîntului, e simbol al neschimbării şi al deprinderii în virtute şi cunoştinţă. Iar sfîntul David, ca iudeu şi păstor, închipuieşte filosofia făptuitoare, prin mărturisirea (păcatului); ca împărat al lui Israel, înfăţişează tainica iniţiere contemplativă. Deci neamul sfîntului Ioan e poporul şi seminţia din care a fost, demnitatea (ocupaţia) e predica şi preoţia, iar locul e pustiul în care petrecea. Iar al marelui David, la fel, neamul e poporul şi seminţia, ocupaţia sau demnitatea, păstoria şi împărăţia [324].

Dacă înţelegem pe fiecare din acestea potrivit cu el însuşi, după raţiunea cuvenită şi modurile indicate ale ei, indicăm fără greşeală taina manifestată prin el.

103. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«De fuge în Egipt, fugi împreună cu El din toată inima; căci bine este să fugi împreună cu Hristos cînd e prigonit. De întîrzie în Egipt, cheamă-L din Egipt, unde se aduce bună închinare»* (Din aceeaşi *Cuvîntare la Teofanie*, cap. 18, P.G. 36, 332).

Socotesc că nu ajunge să ştim că Domnul a fugit în Egipt; mai trebuie să ştim, în consecinţă, că a fugit prigonit de cineva. Deci nu fuge Domnul simplu în Egipt, ci prigonit de Irod, care împărăţea atunci în Iudeea. Iar Irod, cum se spune, se tîlcuieşte «patimă», sau «cel de piele», sau «fire». Iar Egiptul are şi el multe înţelesuri, după modurile de contemplaţie. Uneori înseamnă lumea de acum, alteori trupul, uneori păcatul, alteori neştiinţa, alteori iarăşi necăjirea. Mai ales în înţelesul acesta trebuie să luăm acum fuga Domnului în Egipt. Bine este deci să fugim în Egipt împreună cu Hristos, adică cu raţiunea dumnezeiască, cea cunoscătoare, din noi, prigonită din pricina prunciei pentru noi, cei prunci încă în ea, de către cugetul pămîntesc ce stăpîneşte şi împărăţeşte încă asupra noastră prin mişcările pătimaşe ale trupului. Să fugim adică în starea de suferire a greutăţilor prin făptuire, pînă ce ni se va vesti prin

---

se dovedeşte profund dinamică. Întreaga creaţie ajută înaintării spre Dumnezeu a persoanei umane, iar aceasta are misiunea să ducă întreaga creaţie spre Dumnezeu. Ea nu este o temniţă pentru om, în sensul origenist.

324. David ca păstor închipuieşte înţelepciunea cu fapte, care începe de la mărturisirea păcatului, sau de la pocăinţă, închipuită de sfîntul Ioan Botezătorul. În faza aceasta omul îşi păzeşte gîndurile, ca David, oile. Ca împărat, închipuieşte treapta supremă a cunoaşterii tainice a lui Dumnezeu. Amîndoi parcurg cele trei trepte duhovniceşti, dar Ioan, fără nici o întrerupere.

nepătimire moartea celor ce caută sufletul atotdumnezeieştii raţiuni aflate în noi în stare de pruncie, adică moartea celor ce vor să omoare viaţa noastră cea conformă raţiunii (cuvîntului), a celor stăpîniţi de furia de a nimici în noi starea sau deprinderea cea după chipul lui Hristos. Căci raţiunea (cuvîntul) vine, prin rîvna voinţei noastre neşovăielnice, ca printr-un nour uşor, în Egiptul nostru, adică în trup, clătinînd mişcările şi patimile acestuia, ca pe nişte idoli făcuţi de mînă, şi le răstoarnă de pe tron şi le alungă cu totul din suflet, întorcîndu-l pe acesta, după aruncarea idolilor, la închinarea cuvenită a Sa.

Deci să fugim în sens bun împreună cu Hristos cel prigonit, primind drept bună răsplată a fugii împreună cu El, prin suferirea de bună-voie a greutăţilor şi necazurilor, nepătimirea. Şi să-L chemăm iarăşi pe Hristos din Egipt, nelăsînd raţiunea dumnezeiască a cunoştinţei din noi, după alungarea şi omorîrea desăvîrşită a patimilor, prinsă neînţelepteşte în lupta împotriva patimilor ce nu mai sînt şi neîngăduind să se facă cunoscută numai ca trup raţiunea care e în noi sau în cei care sînt în contact cu noi, ci după ce am fost pregătiţi bine şi în chip credincios în chipurile filosofiei făptuitoare cu ajutorul necazurilor legate de virtuţi, să urcăm de la virtuţi, prin contemplaţie, la cunoştinţa puterilor ale căror chipuri şi preînchipuiri sînt virtuţile. Să urcăm bine ca de la Egipt în Iudeea şi să-i învăţăm şi pe cei ce sînt cu noi să urce şi, de la cunoaşterea lui Hristos Cuvîntul ca trup, să ne mutăm, prin făptuire, la slava sau la cunoştinţa Lui ca a Unuia-Născut din Tatăl. Aşa fuge cineva în sens bun şi credincios împreună cu Hristos cel prigonit şi aşa Îl cheamă pe El iarăşi, strămutîndu-se de la făptuire la contemplaţie şi cunoştinţă, toate făcîndu-le cu raţiunea, conform cu Raţiunea, mai presus de raţiune [325].

325. Se descrie lupta raţiunii divine sau a solicitării divine ce ni s-a descoperit în conştiinţă cu mişcările pătimaşe din noi. Cît e încă în stare de pruncie, să fugim de prigoana acestora în greutăţile legate de făptuirea virtuţilor, pînă ce mor aceste patimi. Apoi să o chemăm din aceste greutăţi şi necazuri legate de practicarea virtuţilor, la lucrarea mai înaltă a contemplării. Să nu o mai lăsăm să se lupte cu pretinse patimi care nu mai sînt, şi să se manifeste numai în străduinţe săvîrşite prin trup pentru curăţirea trupului; ci să o lăsăm să se înalţe de la virtuţi la treptele spirituale, ale căror chipuri sînt virtuţile. Iar noi să ne mutăm în întregime împreună cu ea de la starea ei terestră la starea ei transfigurată, adică, de la cunoaşterea sau experienţa ei cea după trup, la cunoaşterea şi experienţa stării ei de slavă; să vedem raţiunile divine în ele înseşi, sau în Dumnezeu.

Tot drumul acesta să-l facem cu o raţiune care se conformează Raţiunii mai presus de raţiune. Raţiunea divină mai presus de raţiune S-a coborît la noi prin raţiunea noastră şi prin raţiunile lucrurilor ca daruri şi solicitări către noi, ca să ne înalţe la bucuria întîlnirii personale cu Ea, depăşind greutăţile împlinirii cerinţelor Ei prin biruirea patimilor noastre egoiste. Din Raţiunea iubirii mai presus de raţiune, s-a întins raţiunii noastre puntea spre raţiunea noastră, ca prin această punte să urcăm la Raţiunea iubirii, Care e mai presus de raţiunea noastră şi de puntea coborîtă la noi, dar cu Care noi şi raţiunea noastră sîntem în acord. Să ne ridicăm la starea în care vedem în mod transparent Raţiunea supremă mai presus de raţiunea noastră.

Să nu ți se pară ciudat că se înțelege Egiptul ca suferire de necazuri în vederea virtuții. Ia seama cu atenție la cele isorisite în Vechiul Testament : el nu a apăsat numai pe Israel, punîndu-l să facă cărămidă, ci și pe egiptenii înșiși i-a chinuit pînă la pieire prin apariția lui Moise. Căci Egiptul se tălmăcește, cum am spus, apăsare și întuneric. Dar, orice tălmăcire, cînd se ține seama de rațiunea cuvenită a lucrului la care se referă, găsește în el, prin contemplație, de cele mai multe ori un sens de laudă și unul de ocară. Deci dacă atunci cînd trupul este în vigoare și se îngrașă prin patimi, sufletul e chinuit și întunecat, retrăgîndu-se de la el deprinderea virtuților și iluminarea cunoștinței, la fel și cu totul cuvenit cînd sufletul e păzit și luminat de frumusețea dumnezeiască a virtuților și de iluminarea cunoștinței, omul din afară se strică, trupul lepădînd, prin apariția rațiunii, vigoarea naturală. Căci în trup se ascundea, tîrîndu-se, sau mai vîrtos împărățea șarpele ce avea puterea în buric, ca un oarecare faraon nevăzut ce arată cele frumoase, chinuind sufletul cu mușcăturile păcatului. Dar stingîndu-se în parte cugetul trupului, prin greutățile și strîmtorările făpturii, se retrage și șarpele, fiind mortificat cu desăvîrșire și nemailăsînd nici urmă din tirania de mai înainte. Astfel, cei ce au dobîndit libertatea pot striga prin Hristos încă înainte de învierea cea de obște, din pricina învierii de bunăvoie a libertății ce s-a ivit în ei : «Unde-ți este, moarte, boldul ? Unde îți este, iadule, biruința ?» (I Cor., 15, 55). E vorba de plăcerea trupului și de rătăcirea din neștiință a sufletului împreunat cu plăcerea aceea. Căci atotsceleratul diavol, stăpînind prin acelea firea omenească, înțepa fără cruțare cu acul plăcerii firea oamenilor și o trăgea, plin de pizmă, cu arcanul înșelăciunii spre pieire [326].

104. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Dacă vreunii vor să fie numaidecît lipsiți de dreapta credință și să cadă de la slava lui Dumnezeu, fiind atrași la idoli și la lucrurile meșteșugite și la plăsmuirile mîinilor, cei ce au minte n-au decît să dorească altceva decît să le respecte și deci să le cinstească»* (Din *Cuvîntarea la Lumini*, a aceluiași, cap. 6, P.G. 36, 340—341).

326. Suferirea de necazuri și de greutăți e și un lucru bun cînd prin ele omul se exercită în virtute. Egiptul luat în acest sens capătă un înțeles bun. Aceasta putea mira pe unii din cititorii sfîntului Maxim. De aceea spune că și Egiptul, ca orice lucru, poate fi luat atît în sens bun, cît și în sens rău. Egiptul are acest dublu înțeles prin faptul că este chipul trupului. Dar dacă trupul ținut în vigoare poate fi spre moartea lui și a sufletului, dacă vigoarea lui întreținută de lăcomie e slăbită, el contribuie la creșterea duhovnicească a sufletului și pregătește ființa umană spre înviere. Ideea aceasta o va dezvolta sfîntul Maxim (în *Quaest. ad Thalas.*, 58) cînd spune : «Întristîndu-se omul cu trupul de virtute din pricina ostenelilor se bucură cu sufletul, privind la frumusețea celor viitoare ca la ceva prezent».

Cînd au fost citite acestea, ați spus că unii dintre auzitori au contrazis pe învățător, spunînd că nu e drept ca cei ce au minte și au hotărît să viețuiască evanghelic să dorească să fie respectate acestea și deci să le cinstească. Față de aceștia eu nu spun de la mine nimic, ci ceea ce am învățat despre acestea de la un bătrîn înțelept în cele dumnezeiești și care s-a ocupat mult cu învățătura Părinților. Aflați (căci grăiesc ca și cînd aceștia ar fi de față) că sfîntul și fericitul părinte Grigorie, văzînd pe elini stăpîniți mai ales de această rătăcire irațională și înstrăinați cu totul de la cunoștința Celui ce e cu adevărat Dumnezeu, le spune acestea, călăuzit de legea compătimirii. El voia să li se facă cît mai ușoară întoarcerea la calea cea dreaptă, din iraționalitatea și din nimicnicia sau mai bine-zis din murdăria idolilor lor, după ce li se va arăta deplin netemeinicia lor prin rațiuni demonstrative. Iar pe lîngă aceasta mai voia ca să nu fie atras cineva de necredința acelora, odată ce rătăcirea lor e vădită tuturor și ușor de demascat, neascunzînd răul cuprins în ea nici unuia care cugetă cinstit.

105. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Unde e curățire, acolo e iluminare, iar iluminarea e împlinirea dorinței acelora care doresc cele mai mari, sau ceea ce e mai mare, sau ceea ce e mai presus de mărime»* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 8, P.G. 36, 344).

Cunoscătorii tainelor dumnezeiești spun că unde e curățirea sufletului cea prin virtuți, acolo apare și iluminarea cunoștinței după cercetarea cu evlavie a lucrurilor. Iar aceasta ridică sufletul spre înțelegerea lui Dumnezeu și țintuiește dorul lui de cel mai de sus dintre cele dorite, adică de Dumnezeu, Care e și se cunoaște întru cele mai mari, sau e Cel mai mare și e propriu-zis mai presus de mărime. «Întru cele mari» e ca Cel ce e în trei ipostasuri de o ființă, de o putere și neamestecate în proprietatea exactă și neschimbată a fiecăruia, adică în nenaștere, în naștere și în purcedere ; «Cel mai mare» e pentru unitatea, identitatea și unicitatea dumnezeirii după ființă ; iar «mai presus de mărime», pentru că dumnezeirea nu e circumscrisă de vreo cantitate sau mărime sau mulțime și nu e cuprinsă în niște margini. Căci toată mărimea e mărginită. Dumnezeirea e singura fără margini, cum zice marele David : «Mare e Domnul și lăudat foarte» (Ps. 47, 2) și «măreția Lui nu are sfîrșit» (Ps. 144, 3). Ba nu e mărginită de nici un hotar. De aceea e infinită, neexistînd nici o noțiune de timp și de spațiu care să o ajungă. Pe baza unor astfel de noțiuni au născocit cei ce se muncesc cu aceste lucruri, metoda argumentelor raționale. Dar din pricina lor s-au dovedit incapabili de a afla adevărul, deoarece au crezut că tot ceea ce nu putea fi prins în raționamentele lor nici nu există.

Şi e dovedit că învăţătorul le spune pe cele mai dinainte pentru faptul că şi în alte părţi se foloseşte de aceleaşi cuvinte. Căci zice în *Cuvîntul la venirea celor din Egipt (Cuv. Despre Egipt,* cap. 6), vorbind despre fiinţa necreată şi despre firea creată şi care a luat început : «Iar cea dintîi se numeşte Dumnezeu şi stă în cele trei mai mari, adică în Tatăl, creatorul şi desăvîrşitorul, şi în Fiul şi în Sfîntul Duh». Şi iarăşi, în *Cuvîntul despre Botez,* vorbind despre una şi aceeaşi sfîntă dumnezeire în trei sfinte ipostasuri, zice : «Din toate părţile egală, din toate părţile aceeaşi, ca o singură frumuseţe şi mărime a cerului, o consubstanţialitate infinită a celor trei infinite» *(Cuv. la Sfîntul Botez,* cap. 41).

Deci învăţătorul s-a făcut însuşi tîlcuitor celor ce nu citesc superficial dumnezeieştile lui cuvinte.

106. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Se înnoiesc firile şi Dumnezeu Se face om*» *(Cuv. la Sfînta Lumină,* cap. 13, P.G. 36, 348).

Sfinţii — care au primit cele mai multe din tainele dumnezeieşti de la cei ce au fost următori şi slujitori ai Cuvîntului şi deci au fost iniţiaţi nemijlocit în cunoştinţa lucrurilor, întrucît le-a fost transmisă în chip succesiv prin cei dinaintea lor — spun că în subzistenţa tuturor celor create se disting cinci împărţiri. Cea dintîi din acestea spun că e cea care deosebeşte firea creată în general, care a primit existenţa prin facere, de firea necreată. Căci spun că Dumnezeu a făcut din bunătate strălucitoarea ordine a tuturor lucrurilor ; de aceea nu-i este acesteia de la sine vădit ce şi cum este. Această neştiinţă care distinge pe creatură de Dumnezeu o consideră semnul deosebirii. Dar ce este aceea ce distinge acestea întreolaltă, în chip natural, încît niciodată nu primesc unirea într-o fiinţă, neputînd primi una şi aceeaşi raţiune, au lăsat-o nespusă. A doua deosebire e cea prin care toată firea care a luat existenţă de la Dumnezeu se deosebeşte în inteligibilă şi în sensibilă. A treia e cea prin care firea sensibilă se împarte în cer şi pămînt. A patra e cea prin care pămîntul se împarte în rai şi lumea locuită. Şi a cincea e cea prin care omul care e peste toate, ca un laborator ce ţine şi leagă toate la un loc şi mijloceşte prin sine în chip natural între toate extremităţile tuturor împărţirilor, fiind introdus între făpturi prin facerea din bunătate, se împarte în bărbat şi femeie. Căci el are, în chip natural, prin însuşirea părţilor sale de a fi în relaţie cu toate extremităţile, puterea de unire, prin mijlocirile între toate extremităţile. Prin această putere completîndu-se modul creării prin cauză a celor împărţite, omul avea să facă arătată prin sine marea taină a ţintei dumnezeieşti : unirea armonioasă a extremităţilor din făpturi între ele, unire ce înaintează în sus şi

pe rînd de la cele imediate la cele mai îndepărtate și de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfîrșindu-se în Dumnezeu [327].

Pentru aceasta a introdus între făpturi ca cel din urmă pe om, ca o legătură naturală ce mijlocește prin părțile sale între extremitățile universului și aduce în sine la unitate cele despărțite după fire printr-o mare distanță. Aceasta, pentru ca omul prin unirea prin care toate le adună la Dumnezeu ca la cauzatorul lor, începînd de la despărțirea sa de mai înainte și înaintînd apoi prin cele de la mijoc, pe rînd și treptat, să ia în Dumnezeu, în Care nu e împărțire, prin unirea cu El, sfîrșitul urcușului înalt săvîrșit prin toate.

Aceasta o face întrucît scutură mai întîi cu totul de la fire, prin afecțiunea atotnepătimașă față de virtutea dumnezeiască, însușirea de bărbat și femeie, care, după rațiunea de mai înainte (κατὰ τὸν προηγουμένον λόγον), nu era legată de planul lui Dumnezeu cu privire la nașterea omului. Prin aceasta se arată și se face, potrivit cu intenția dumnezeiască, numai om, nedespărțit prin numele de bărbat și femeie, conform cu rațiunea după care a fost creat la început, neîmpărțit în secțiunile în care este acum, datorită cunoștinței desăvîrșite a rațiunii sale, după care, precum am zis, a fost creat.

Apoi unind, prin virtutea sa sfîntă, raiul și lumea locuită, face pămîntul unul, ca să nu mai fie pentru el împărțit după deosebirea părților omului, ci mai vîrtos adunat, întrucît omul nu mai suferă nici o ispitire spre vreuna din părțile lui.

---

327. Omul este inelul de legătură între toate părțile deosebite ale realității, căci prin părțile sale stă în relație cu toate părțile realității. Unirea aceasta se înfăptuiește prin om în mod treptat și ea progresează în sus, adică le duce pe toate spre unirea în Dumnezeu. Omul depășește mai întîi despărțirea dintre bărbat și femeie și între el și semenii săi (Gal., 3, 28), apoi, între el și lumea sensibilă pe care o transfigurează în sine, începînd cu cea mai apropiată și sfîrșind cu aștrii, apoi între pămîntul locuit și rai, după aceea, deosebirea între el și îngeri și la urmă, între el — cu toată creațiunea adunată în el — și Dumnezeu. Ideea aceasta o afirmase mai întîi Atanasie, care văzuse această unire realizată deplin în Hristos. Sfîntul Atanasie spunea: «Cuvîntul, prin Care și în Care la început au fost create toate lucrurile, conduce din nou creațiunea întreagă, care a părăsit mișcarea dată ei de Dumnezeu, și o recompune și o adună. Diviziunile apărute în creație, prin separarea elementelor care erau destinate să țină creația ca un tot și a nu se separa, au fost depășite în Hristos și puterea unificatoare realizată în El exercită o forță unificatoare în toată creația. Prin nașterea Sa din Fecioara, Hristos a depășit contradicția sexelor. În Hristos, spune Apostolul, «nu e bărbat și femeie» (Gal., 3, 28). Prin moartea și învierea Sa a înlăturat separarea între rai și lume apărută după cădere și a deschis neamului omenesc intrarea în raiul interzis, pentru că El însuși Se întoarce după înviere pe pămînt și arată că în El raiul și lumea sînt una. Prin înălțarea la cer unifică cerul și pămîntul și înalță corpul omenesc asumat de El și constituit din aceeași esență și materie. Întrucît S-a înălțat cu sufletul și cu trupul deasupra cetelor îngerești, El a restabilit unirea între lumea sensibilă și inteligibilă și garantează armonia întregii creațiuni» (După J. Meyendorff; *Le Christ dans la théologie byzantine*», Cerf, Paris, 1969, p. 194). Dar sfîntul Maxim insistă asupra însușirilor care-l fac pe om capabil de această forță unificatoare actualizată în Hristos. La fel descrie felul în care se pot realiza prin om depășirile diferitelor diviziuni.

După aceea unește cerul și pămîntul, pentru identitatea vieții sale cu îngerii prin virtute, pe cît e cu putință oamenilor.

Pe urmă face zidirea sensibilă una și neîmpărțită, nedespărțită pentru el spațial prin distanță, ca unul ce a devenit ușor cu duhul și nereținut la pămînt de nici o povară a trupului și neîmpiedicat în urcușul spre ceruri. Aceasta, datorită desăvîrșitei invizibilități a minții, care se silește sincer spre Dumnezeu și-și face cu înțelepciune drumul înălțării spre El în mod treptat, ca pe o cale de obște, înaintînd de la ceea ce a atins la ceea ce urmează.

Apoi unește, pe lîngă acestea, cele inteligibile și cele sensibile prin desăvîrșita egalitate cu îngerii, în cunoștință. Astfel face întreaga creațiune o singură creațiune, nedespărțită pentru el din punct de vedere al cunoașterii și necunoașterii. Căci a dobîndit o știință cunoscătoare (gnostică) a rațiunilor din lucruri, liberă de orice lipsuri întocmai cu a îngerilor, prin care, venind revărsarea nesfîrșit de darnică a înțelepciunii adevărate, se dăruiește drept urmare celor vrednici nemijlocit și în chip curat cunoștința de neînțeles și de netălmăcit despre Dumnezeu.

În sfîrșit, după toate acestea unește prin iubire și firea creată cu cea necreată (o ! minune a iubirii de oameni a lui Dumnezeu față de noi), arătîndu-se una și aceeași prin posesiunea harului ca putere habituală. Ajuns aici, omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El Îl are pe Dumnezeu însuși întreg în locul său însuși și agonisește ca premiu atotunic al urcușului pe Dumnezeu însuși ca țintă finală a mișcării celor ce se mișcă și ca stabilitate neclintită și nemișcată a celor purtate spre El, și ca graniță și margine nehotărnicită și nesfîrșită a toată granița și regula și legea, rațiunea și mintea și firea [328].

---

328. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, pentru că omul e inelul de legătură între toate părțile creațiunii și Dumnezeu. În El se vor aduna toate. Omul are de la început o legătură ontologică cu toate și o sete de a desăvîrși această legătură. În el există capacitatea de a fi unit cu toate, de a le aduce pe toate la Dumnezeu, unite cu sine. În aceasta stă demnitatea omului, de preot al creațiunii. În vederea acestei uniri a făpturilor cu Sine, prin om, a adus Dumnezeu creațiunea la existență.

Părțile creațiunii sînt părțile omului. Ele își găsesc unitatea deplină în om. Ele nu sînt un cosmos deplin decît prin om și în om. Nu omul e o parte a cosmosului, ci toate părțile cosmosului sînt părți ale omului. Omul nu e un microcosmos, alături de macrocosm, sau în cadrul lui, ci cosmosul propriu-zis, întrucît dă o unitate deplină și un sens deplin tuturor părților creației. Părțile creației sînt umane și sînt chemate să fie tot mai actual umanizate. Nu omul e încadrat în vreuna din părțile creației și adaptat ei, ci toate părțile creației sînt încadrate în om și adaptate lui. Creația devine un cosmos în om întrucît e unificată și umanizată deplin în el. Brațele omului sînt mai largi decît toate dimensiunile creației. El e mai cuprinzător decît toată creația neînsuflețită, ajungînd pînă la Dumnezeu și mijlocind între creație și Dumnezeu. Omul e chemat nu numai să umanizeze creația făcînd-o cosmos, actualizînd întreaga ei frumusețe virtuală, ci să mijlocească îndumnezeirea ei, întrucît o unește intim cu sine; sau ea se îndumnezeiește în om, prin om și pentru om. Omul e cel ce descoperă sensul creației, ca sens care îl completează. Sensul creației e pe măsură omului

106 a. Omul, după ce a fost creat, nu s-a mişcat în chip natural în jurul Celui nemişcat, ca obîrşie proprie (adică în jurul lui Dumnezeu), ci s-a mişcat, de bunăvoie, contrar firii şi fără de minte, în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpînească, abuzînd de puterea naturală dată lui prin creaţiune spre unirea celor despărţite, ca mai vîrtos să despartă cele unite [328 b]. Primejduindu-se astfel, puţin a lipsit ca să se strămute iarăşi, în chip jalnic, în neexistenţă. De aceea se înno-

---

şi el descoperă sensul ei uman şi destinaţia ei mai întîi umană şi apoi divină sau teandrică. Sensul deplin al creaţiei îl descoperă omul, dar îl descoperă numai în Dumnezeu.

Acest rol unificator îl are omul pentru că are în el părţi comune cu toată creaţia şi pentru că toată contribuie la susţinerea lui biologică şi la îmbogăţirea lui spirituală, deci şi pentru că spiritul său e deschis prin ea infinitului dumnezeiesc şi caută să adune toate în sine şi în acest infinit, sau să reverse prin sine infinitul dumnezeiesc peste ea. Spiritul uman are această forţă unificatoare pentru că e înrudit cu ea; dar şi pentru că se uneşte cu Duhul dumnezeiesc care le cuprinde pe toate şi care dă omului înţelegerea tuturor. În baza putinţei de unire a tuturor prin spiritul său, omul este «laboratorul» în care toate sînt adaptate şi înarticulate în spiritul său şi, prin el, în Dumnezeu. Dumnezeu nu are ce face cu cosmosul fără om. El vrea să vadă cosmosul adunat în om, cizelat de om, umanizat şi adus Lui prin om, cu pecetea şi cu actualizarea pe care i-o dă omul, sau vrea să vadă pe om venind în faţa Lui, cu tot cosmosul adunat şi umanizat în el. Unitatea între om şi cosmos şi unitatea tuturor lucrurilor din cosmos nu se realizează printr-o simplă legare exterioară, ci printr-o înţelegere, prelucrare şi transfigurare a tuturor pe măsura omului în vederea acestei articulări a lor în sine şi în Dumnezeu. O pildă ne dă felul cum sînt prelucrate lemnele sau pietrele din care îşi construieşte omul casa, iar în pereţii casei sînt aşezate ferestrele care se deschid spaţiului din afară, prin care îi vine aerul şi lumina. Numai omul e deschis şi deschide lumea, prin spiritul său, infinitului dumnezeiesc, văzînd-o ca simbol, numai omul se cere prin relativitatea sa şi a lumii să fie împlinit de absolutul divin care nu se mai cere după nimic altceva; şi numai el cere această împlinire şi pentru lume. Căci numai absolutul divin, care e totodată suprema conştiinţă şi lumină, explică lumea şi pe om în calitate de cauză şi de scop desăvîrşitor. Numai în Dumnezeu omul participă la absolut şi vede şi lumea explicată în mod absolut. Desigur, omul cîştigă şi el de la lume nu numai lumea de la el, se umple şi el de lume, aşa cum se luminează lumea prin el. Dar omul are nevoie de lume numai ca drum spre Dumnezeu, ca pregătire pentru înţelegerea lui Dumnezeu. Omul nu se poate opri la lume. Nu lumea îl duce pe om la Dumnezeu, ci omul duce lumea la Dumnezeu. Nu ea îi dă ultimele răspunsuri la întrebările ce i le pune existenţa şi ultimele satisfaceri. Ea îi trezeşte doar apetituri şi întrebări mai adînci prin satisfacerile şi răspunsurile parţiale ce i le dă. El trebuie să depăşească lumea şi ea îl ajută la aceasta prin relativitatea ei. Dar numai el trăieşte întrebările şi simte nevoia depăşirii ei. Lumea pune, dar nu-şi pune întrebări. Ea e obiect finit, nu subiect însetat de infinit.

328 b. Se descriu condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească omul pentru depăşirea diferitelor diviziuni. Prin toate aceste condiţii, omul se realizează pe sine însuşi şi împlineşte rolul său de unificare a creaţiei şi a acesteia, cu Dumnezeu. Trebuie să devină nepătimaş pentru depăşirea contradicţiei între sexe; trebuie să depăşească ispita exercitată de lumea aceasta, adică să depăşească ispita divizării egoiste a lumii, *pentru a depăşi despărţirea ei de rai*; trebuie să depăşească despărţirile spaţiale din lumea sensibilă prin pătrunderea cu duhul la orice distanţă. Trebuie să depăşească deosebirea între lumea sensibilă şi inteligibilă, prin înălţarea continuă de la ceea ce a atins, la ceea ce i se deschide în faţă (conform epectazelor sfîntului Grigorie de Nyssa), dar şi prin transparenţa ce o cîştigă lumea pentru el. Prin aceasta, devine una cu îngerii în unirea cunoaşterii şi a necunoaşterii trăite a prezenţei lui Dumnezeu, care vine după ce s-a depăşit cunoaşterea raţiunilor creaţiei. Dacă depăşirile de mai jos sînt condiţionate de eliberarea de patimi, depăşirea separării de îngeri vine prin cunoaşterea contemplativă a raţiunilor creaţiei şi prin cunoaşterea mai presus de cunoaştere a lui Dumnezeu, prin trăirea prezenţei Lui în sine şi în cosmos.

iesc firile și, în chip minunat, Cel cu totul nemișcat după fire Se mișcă nemișcat, ca să zic așa, mai presus de fire, în jurul a ceea ce se mișcă prin fire; și Dumnezeu Se face om, ca să mîntuiască pe omul cel pierdut. Unind astfel prin Sine însuși părțile naturale sfîșiate ale firii universale în totalitatea ei și rațiunile generale manifestate în părți, prin care se înfăptuiește unirea celor despărțite, împlinește marele sfat al lui Dumnezeu și Tatăl, readunînd (recapitulînd) toate în Sine, cele din cer și cele de pe pămînt. Căci în Sine au fost și create [329].

Începînd astfel adunarea generală a tuturor în Sine de la dezbinarea din noi, Se face om, avînd pentru noi, ca noi, toate ale noastre fără nici o lipsă, afară de păcat, neavînd nevoie nicidecum spre aceasta de rînduiala naturală a firii. Prin aceasta socotesc că a arătat totodată că poate exista și alt mod preștiut de Dumnezeu pentru înmulțirea oamenilor, dacă primul om păzea porunca și nu se cobora la animalitate, abuzînd de puterile sale. Astfel, a depărtat din fire deosebirea și împărțirea în bărbat și femeie, de care, cum am spus, omul nu ar fi avut poate numaidecît nevoie, căci cele fără de care era poate cu putință omului să fi existat nu e necesar să persiste pururea. (Căci «în Hristos, spune Apostolul, nu e nici bărbat, nici femeie»). După aceea sfințind lumea

---

La urmă de tot omul depășește deosebirea creatului de necreat, ajungînd la posesiunea habituală sau definitivă a harului. Pe această treaptă culminantă e întrepătruns întreg cu Dumnezeu întreg, fiind tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. Aceasta e starea de iubire deplină în care omul Îl are, Îl sesizează, Îl cunoaște și Îl iubește pe Dumnezeu în locul său, dar simte că și Dumnezeu e sălășluit în întregime în sine și îl iubește. Mișcarea lui a ajuns în Dumnezeu la ținta ei finală și la stabilitatea fundamentală și neclintită a unui dialog intim în iubire desăvîrșită, la granița nehotărnicită și la marginea fără margini a viețuirii fericite, a unui dialog și schimb de iubire și de viață, dincolo de care nu se pot ridica mintea și firea prin puterile lor. Căci în Dumnezeu nu mai sînt intervale ca să se treacă de la o graniță atinsă spre altă graniță, de la o margine ajunsă spre altă margine. El e ultima margine nemărginită, pentru că El e infinitatea neîmpărțită și simplă în care totul se are nelimitat, în infinitatea unui dialog de desăvîrșită comunicare și comuniune. Acolo cunoașterea cea mai înaltă e una cu necunoașterea cea mai adîncă.

329. Pînă aici sfîntul Maxim a arătat cum trebuie să se miște omul spre Dumnezeu, adunînd toată creația în sine. Acum arată că întrucît omul nu a activat mișcarea sădită în firea lui spre Dumnezeu, ci a îndreptat-o spre cele inferioare lui, devenind și el ca ele și periclitîndu-se să ajungă pînă la balansarea pe buza inexistenței, Dumnezeu însuși, Cel prin fire nemișcat, Se mișcă spre creatura care se mișcă prin fire, într-un chip nemișcat mai presus de fire ca s-o ducă și pe ea la nemișcarea în El. În acest sens sfîntul Grigorie de Nazianz a putut vorbi nu numai de o reînnoire a firii create, ci și de un act nou (de o «înnoire») a firii necreate. Pentru concilierea mișcării și a nemișcării în Dumnezeu, gîndirea răsăriteană a recurs la doctrina energiilor necreate. Dumnezeu e nemișcat prin ființă, dar Se mișcă prin energiile Sale. Printr-un asemenea act Dumnezeu Se face om. Prin firea umană restabilită în Sine, Hristos va putea, folosindu-Se acum de mișcarea ei naturală, să readune în Dumnezeu toate, căci în Sine sînt reunificate rațiunile întregii creații. În Hristos omul se unește în Dumnezeu cu semenii săi și cu lumea pe care o penetrează cu spiritul său uman umplut de Dumnezeu.

noastră locuită prin vieţuirea Sa ca om, după moarte intră neîmpiedicat în rai, cum a făgăduit în chip nemincinos tîlharului: «Astăzi vei fi cu Mine în rai». Apoi, deoarece lumea noastră locuită nu mai era pentru El deosebită de rai, după învierea din morţi, S-a arătat iarăşi în ea petrecînd împreună cu ucenicii. Prin aceasta a arătat că pămîntul e unul şi neîmpărţit în el însuşi, eliberînd raţiunea potrivit căreia nu trebuie să existe diviziunea rezultată din deosebire [330]. Pe urmă prin înălţarea la cer a unit cerul cu pămîntul, căci prin intrarea cu acest trup pămîntesc, de o fire şi de o esenţă cu noi, în cer, a arătat că toată firea sensibilă e una în raţiunea ei mai generală, acoperind astfel în sine nota deosebirii care o diviza. Apoi, pe lîngă aceasta, străbătînd prin toate treptele dumnezeieşti şi inteligibile din cer, cu sufletul şi cu trupul, adică cu firea noastră desăvîrşită, a unit cele sensibile şi cele inteligibile, arătînd în Sine cu totul neîmpărţită şi nedezbinată convergenţa spre unitate a întregii creaţiuni în raţiunea ei atotoriginară şi atotgenerală.

Şi în sfîrşit, după toate acestea, ajunge la Dumnezeu Însuşi, cu omenitatea Sa, înfăţişîndu-Se adică pentru noi, precum s-a scris, în faţa lui Dumnezeu şi Tatăl ,ca om, El, Care nu poate să Se despartă niciodată în nici un mod de Dumnezeu. Astfel a împlinit ca om cu fapta şi cu adevărul, prin ascultarea neclătită, toate cîte ca Dumnezeu le-a rînduit de mai înainte El însuşi să se facă, realizînd tot sfatul lui Dumnezeu şi Tatăl în favoarea noastră, care am zădărnicit prin reaua întrebuinţare puterea ce ni s-a dat de la început, în chip natural, spre aceasta [331]. Mai întîi ne-a unit pe noi cu noi înşine în Sine, prin înlăturarea deosebirii de bărbat şi femeie, şi în loc de bărbaţi şi femei, în care se observă mai ales modul deosebirii, ne-a arătat numai oameni

330. Depăşirea diferitelor diviziuni şi contradicţii e o chestiune de putere spirituală; iar puterea spirituală se activează în sfinţenie. În aceasta se depăşeşte contradicţia dintre bărbat şi femeie prin viaţa înduhovnicită, nepătimaşă; se depăşeşte deosebirea între lumea noastră locuită, şi rai, sfinţind lumea de aici printr-o vieţuire sfinţită, lipsită de patimile egoismului şi ale alipirii la cele materiale, prin puterea spiritului. Gîndirea patristică nu are nevoie de demitizarea bultmaniană, pentru a se elibera de înţelegerea nespirituală a realităţilor spaţiale.

331. Unificarea tuturor a realizat-o în numele nostru întîi Hristos ca om. El a restabilit în Sine puterea unificatoare a naturii umane pe care noi o alterasem. Pe treapta cea mai înaltă a unificat umanitatea Sa cu Dumnezeu, sau a înfăţişat-o pe aceasta plină de toată creaţiunea transfigurată în faţa lui Dumnezeu şi Tatăl. El a realizat unirea tuturor în Sine ca om şi unirea Sa ca om cu Dumnezeu, întrucît a ascultat porunca dumnezeiască de a folosi această putere în vederea unificării tuturor în Sine şi a Sa cu Dumnezeu, prin rolul conducător recunoscut spiritului (minţii). Căci dacă pornirile trupeşti pătimaşe dezbină pe om în el însuşi şi pe om de toate, spiritul îl unifică în el şi cu toate. Dar spiritul face aceasta nu impunînd o stăpînire silnică asupra părţilor inferioare ale omului şi asupra lumii, ci cîştigîndu-le prin forţa superioară a purităţii şi a înţelegerii adevăratului rost al omului şi al lumii. Contrar origenismului şi urmînd lui Hristos omul duce în sine întreaga creaţiune la unirea cu Dumnezeu, căci spre aceasta a fost făcută.

în sens propriu și adevărat, modelați cu totul după El și purtînd nevătămat și cu totul neîntinat chipul Lui, neatins în nici un mod de vreo trăsătură a stricăciunii; și împreună cu noi și pentru noi a îmbrățișat prin cele de la mijloc, ca părți ale Lui, toată creațiunea și a unit în jurul Lui între ele, în chip indisolubil, raiul și lumea locuită, cerul și pămîntul, cele sensibile și cele inteligibile, ca unul ce avea simțire, suflet și minte ca noi. Căci însușindu-Și prin fiecare din acestea, ca prin niște părți, extremitatea înrudită cu fiecare în modul amintit, a recapitulat (a adunat) toate în Sine [332].

Prin aceasta a arătat că toată creațiunea este una, ca un alt om, împlinindu-se prin convergența părților ei între ele și ținîndu-se toată în ea însăși prin solidaritatea totalității ei ca aceeași substanță sau ca rațiunea unică, simplă, indefinită și nediferențiată a creațiunii din nimic, în baza căreia toată creațiunea poate primi una și aceeași rațiune cu totul indistinctă, ca una ce are pe «nu era» mai bătrîn ca «este» [333].

---

332. Simțirea, sufletul și mintea mijlocesc între subiectul uman și toate cele asemănătoare lor care subzistă neunite între ele: între lumea sensibilă, cu țesătura ei rațională, și lumea ființelor îngerești care sînt minți pure. De aceea simțurile, sufletul, sau lucrarea lui rațională și mintea sau lucrarea ei înțelegătoare, sînt socotite ca fiind la mijloc între subiectul uman și realitățile ce le corespund. Dar adevărata unificare a lor în om se realizează prin orientarea minții spre Dumnezeu. Căci altfel cele trei lucrări mijlocitoare rămîn neunificate în om, mai bine-zis lucrarea inferioară a simțurilor pune stăpînire pe om și, prin ele, lumea sensibilă însăși. Iar în această stare omul este neunificat și nu poate unifica cu sine și cu Dumnezeu nici lumea. Căci e purtat de la o pasiune la alta, de la un obiectiv atractiv la altul, dîndu-le pe rînd o importanță exagerată. Numai mintea (spiritul) ca forță superioară, făcută să se deschidă lui Dumnezeu și să se hrănească spiritual din El, poate aduce la unitate cele trei lucrări ale omului, supunînd pe cele mai de jos celei mai de sus, sau imprimînd în cele mai de jos interesul pentru cele mai de sus, în ultimă analiză, pentru Dumnezeu, în Care omul își găsește conținutul suprem și a-toate-cuprinzător al satisfacerii trebuințelor tuturor celor trei lucrări: a simțirii purificate, a rațiunii ce străbate la ultima Rațiune, a înțelegerii nesfîrșite a realității nesfîrșite. Dar aceasta s-a făcut întîi în Hristos în care Dumnezeu S-a unit prin minte cu natura umană, făcînd-o deplin și etern deschisă infinității de lumină și de iubire a Lui.

333. Cel care a restabilit cel dintîi ca om în sine puterea prin care le unifică pe toate în sine și cu Dumnezeu a fost Hristos. În El creațiunea s-a arătat din nou ca una, unită cu omul nou, sau ca un alt om. Căci propriu-zis toată creațiunea adunată în om e un om lărgit și nimic mai mult sau mai puțin. Ea se completează ca un întreg prin convergența părților ei în om, convergență descoperită de el. Deci deplina convergență a părților ei ca într-un întreg nu are loc decît în om. Iar în om nu se împlinește și nu se adună creațiunea ca într-un întreg sau ca într-un om reunificat, decît pentru că el și-a găsit această întregire sau calitatea unui om complet în Hristos. Unitatea lumii constă în rațiunea ei comună de realitate creată. Dar această rațiune iese în relief în Hristos, în Care legătura creaturii cu Creatorul se manifestă în gradul culminant și în claritatea maximă. Toată creatura, care are ca trăsătură comună începutul ei în timp, e unită cu Creatorul ei, împărtășindu-se de eternitatea Lui și explicîndu-se din ea, pentru că e încadrată în Subiectul etern, pentru că El îi descoperă în sine sensurile ei inepuizabile, pentru că mintea Lui omenească poate înainta la nesfîrșit în aceste sensuri ale ei în Sine însuși ca Dumnezeu-Cuvîntul creator și susținător al ei, pentru că din El pot străluci în mod sensibil în ea noi și noi frumuseți spirituale, curate, negrăit de adînci, de netălmăcit. Ce departe sîntem de

106 b. Căci toate cele ce sînt după Dumnezeu și își au existența din Dumnezeu prin facere sînt în orice privință conform Rațiunii celei adevărate. Întîi pentru că nici una din existențe, fie ea dintre cele foarte cinstite și superioare, nu e dezlegată după fire de relația generală față de Cel foarte liber de relație, nici cea de cea mai mică cinste dintre existențe nu e în afară și nepărtașă de relația generală naturală față de cele mai de cinste [334].

Apoi, toate cele ce se disting între ele în chip special, prin deosebirile proprii, sînt unite în general prin identitățile universale și comune și sînt împinse împreună spre unitatea și identitatea dintre ele printr-o oarecare rațiune generală a firii. Căci nici una din cele universale și cuprinzătoare și generale nu se împarte împreună cu cele particulare și cuprinse și speciale. Pentru că nu mai poate fi general ceea ce nu ține la un loc cele ce se împart în chip firesc, ci se împarte împreună cu ele și iese din propria unitate unică. Căci tot ceea ce e general prin însăși rațiunea sa se află întreg și nedespărțit în toate cele de sub el în chip unitar, și în fiecare din cele particulare se contemplă întreg în chip general.

Iar speciile, depășind varietatea datorată diferenței, primesc prin gen identitatea împreună. Și indivizii, primind prin specie coincidența lor, devin una și aceeași între ei, avînd prin comunitatea firii o completă asemănare și libertatea de orice deosebire. Iar accidentele împreună combinate în subiect au o unitate care rămîne nesfărîmată, împreună cu subiectul [335].

---

origenismul platonizant, după care nu se reține pentru viața viitoare decît sufletul, refuzîndu-se lumea văzută ca fostă temniță a sufletului! Omul are, într-un anumit sens, ca făptură creată, o rațiune comună cu a întregii lumi și ea e unită întreagă cu Dumnezeu Cuvîntul, Care îi descoperă adîncimile infinite.

334. Unitatea creațiunii se arată întîi în faptul că toate existențele din cadrul ei sînt în relație între ele și cu Cel mai presus de orice relație sau dependență. Apoi, prin faptul că toate cele ce se disting între ele prin deosebirile proprii sînt unite prin identitatea existentă între ele ca creaturi și, în ultimă analiză, printr-o rațiune generală a întregii firi create. Căci rațiunea nici unui gen nu se împarte cu speciile și rațiunea nici unei specii nu se împarte cu exemplarele speciei. În acest caz rațiunea generală n-ar mai fi rațiune generală. Iar rațiunile tuturor genurilor sînt unite în rațiunea generală a calității de creațiune unică și prin dependența ei sau a lor de Rațiunea personală și liberă divină, Care nu mai e dependentă de ceva superior Ei, pentru că în acest caz n-ar mai fi un absolut care să le explice pe toate și în care să se împlinească toate ca un întreg dependent de același Absolut. În dependența de Rațiunea absolută și liberă, ca și în dependența unora de altele, există o egalitate și o unitate între toate, indiferent de poziția mai importantă sau mai puțin importantă ce o au în cadrul creației.

335. Există astfel o identitate universală a lumii create cu toată varietatea genurilor, o unitate a fiecărui gen, cu toată varietatea speciilor subordonate și cu toată distincția indivizilor și a modurilor lor de manifestare, ca varietatea accidentelor ce

Martor nemincinos al acestora este adevăratul cuvîntător-de-Dumnezeu, marele și sfîntul Dionisie Areopagitul, care în capitolul *Despre desăvîrșitul și unul*, din scrierea *Despre numirile dumnezeiești* (cap. 12, 2), zice : «Mulțimea nu e nepărtașă de unul, ci ceea ce prin părți e multe, e una prin întreg ; și ceea ce prin accidente e multe, e una prin subiect (prin suportul lor) ; și ceea ce prin număr sau puteri e multe e una prin specie; și ceea ce prin specie e multe e una prin gen; și ceea ce prin manifestare e multe e una în izvor. Și nu e nici una din existențe care să nu fie părtașă de Unul. Și, simplu, ca să spun pe scurt, rațiunile tuturor celor distincte și particulare se cuprind, cum se zice, în rațiunile celor universale și generale. Și rațiunile celor mai generale și mai universale sînt cuprinse de înțelegere, iar rațiunile celor particulare, conținute în chip variat în ale celor generale, sînt cuprinse de înțelepciune. Prin înțelepciune rațiunile se simplifică mai întîi și părăsesc varietatea simbolică din lucrurile individuale ca să fie unificate de înțelepciune, prin care își descoperă conaturalitatea identității cu cele generale [336]. Iar înțelegerea și înțelepciunea lui Dumnezeu și Tatăl este Iisus Hristos, Care susține cu puterea înțelegerii Sale rațiunile generale ale lucrurilor și cuprinde cu chibzuința Sa părțile acestora ca Factor și Proniator prin fire al tuturor și adună prin Sine într-una cele distanțate și stinge războiul din făpturi și le leagă pe toate într-o iubire pașnică și într-o armonie indisolubilă, pe cele din ceruri și pe cele de pe pămînt, cum zice Apostolul (Col., 1, 30)» [337].

țin de ele. Propriu-zis, dincolo de varietatea accidentelor, diferit combinate pentru fiecare entitate individuală concretă, există și se menține unitatea misterioasă a ipostasului (a subiectului concret), dincolo de varietatea indivizilor există și se menține unitatea misterioasă a speciei, dincolo de varietatea speciilor există și se menține unitatea misterioasă a genului și dincolo de varietatea genurilor există și se menține unitatea creației. Sfîntul Maxim le spune acestor unități «rațiuni». Căci fiecare reprezintă un sens distinct de celelalte și se menține ca atare în mod nealterat. Dar numele de rațiune nu poate explica nici constituirea, nici menținerea, nici sensul lor deplin. Ele sînt taine ale căror sens și origine se ascund în Dumnezeu ca Rațiunea tainică a tuturor rațiunilor, mai presus nu numai de sensul total al rațiunilor creației, ci, de orice înțelegere. Prin această unitate a celor participate în specii, genuri, rațiuni generale ale creaturilor ca creaturi toate sînt ținute în unitate și sînt «împinse» spre unitatea între ele, fără să se piardă deosebirile.

336. Sfîntul Maxim face aici o deosebire între înțelepciune și prudență. Înțelepciunea sesizează rațiunile generale, ale universului, ale genurilor, ale speciilor, avînd un caracter de înțelegere a întregurilor asupra cărora omul nu poate interveni prin actele sale. Prudența sesizează rațiunile entităților individuale, concrete, ajutînd pe om în actele sale ; înțelepciunea are caracter de cunoaștere contemplativă, prudența, caracter de cunoaștere practică, morală. Proprietatea rațiunilor din entitățile individuale, pe care ele o ascund cînd sînt sesizate de înțelepciune în identitatea lor cu cele generale, este numită de sfîntul Maxim «simbolică», pentru că ia un chip supus simțurilor, care e un simbol al structurii ei nesupuse simțurilor.

337. Iisus Hristos este atît înțelepciunea cît și prudența Tatălui, căci El cuprinde în Sine atît rațiunile generale ale făpturilor, cît și pe cele ce se concretizează în făpturile individuale și în părțile lor, ca Făcător și Proniator, acordînd atenție tuturor. Întrupîndu-Se ca om, El le adună în Sine pe toate. Adunarea lor în Sine nu o face printr-o acțiune exercitată asupra lor în mod exterior ; ci prin faptul că le umple pe

107. *Altă tîlcuire a acelorași cuvinte.*

Și iarăși se înnoiesc firile, întrucît cea dumnezeiască suportă de bunăvoie, din pricina bunătății și a iubirii de oameni nemăsurate, în chip mai presus de fire, nașterea trupească, iar a noastră pregătește în chip minunat Dumnezeului întrupat, după o lege străină, deosebită de fire, un trup fără sămînță, însuflețit rațional, întru toate ca al nostru și asemenea nouă, afară de păcat; și, ceea ce-i și mai minunat, fără să se știrbească întru nimic prin naștere legea fecioriei celei ce i-a fost Maică. Căci înnoirea constă propriu-zis nu numai în faptul că S-a născut după trup și în timp Dumnezeu Cuvîntul, Care Se născuse fără de început, în chip negrăit, din Dumnezeu și Tatăl, ci și în faptul că firea noastră I-a dat un trup fără de sămînță și că e născut de o fecioară fără stricăciune [338]. Căci fiecare din aceste laturi, făcînd vădită înnoirea, ascunde cu totul și face vădită totodată rațiunea negrăită și necunoscută după care s-a făcut; o ascunde prin modul mai presus de fire și cunoaștere în care s-a împlinit și o face vădită prin rațiunea credinței prin care pot să fie sesizate toate cele mai presus de fire și de cunoaștere.

Așa se lămurește, după cum socotesc, sensul acestor cuvinte, pe cît se poate, și nu știu cum l-aș putea lămuri altfel. Dar ține de înțelepciunea ta să aprobi cele spuse, sau să afli și să expui în chip mai în-

---

ele însele de iubire și de pace între ele, le face să-și descopere legătura lor indisolubilă. Iisus Hristos, ca Rațiunea cea mai generală, unindu-Se cu făpturile restabilește rațiunea comună a lor înzestrată cu forța iubirii, datorită faptului că făpturile nu sînt nici o unitate uniformă, nici o varietate lipsită de unitate. Unitatea lor e de aceea și o unitate-iubire a celor deosebite. Iisus Hristos restabilește prin aceasta, în fiecare făptură rațională care se atașează Lui, forța iubirii unificatoare. Iisus Hristos văzut ca Rațiunea și Iubirea unificatoare a tuturor este El însuși Biserica, întrucît ea e modul prin care trece din virtualitate în actualitate, pe măsură ce restabilește în cei pe care îi adună în Sine iubirea lor față de El și întreolaltă. Biserica nu se poate concepe fără acest rol unificator, care e identic cu însăși misiunea ei mîntuitoare.

338. După ce mai înainte sfîntul Maxim a explicat «înnoirea firilor» prin *mișcarea celei dumnezeiești în chip nemișcat spre cea omenească și prin ridicarea acesteia* peste legea nașterii din pofta trupului, acum arată mai concret în ce constă mișcarea firii dumnezeiești spre cea omenească și a celei omenești, spre cea dumnezeiască. Firea dumnezeiască se «înnoiește» nu numai prin faptul că Fiul lui Dumnezeu cel născut înainte de veci din Tatăl Se naște în timp din Fecioara, ci și prin faptul că firea omenească pregătește un trup fără de sămînță lui Dumnezeu Cuvîntul și că Maica cea care-L naște rămîne fecioară.

«Înnoirea» (καινοτομία) de care e vorba nu înseamnă o întinerire a firii învechite, concomitent cu rămînerea ei în legea proprie. Aceasta n-ar fi o întinerire adevărată. Dar nici Dumnezeu nu S-ar putea înnoi în sensul acesta. Totuși nu înseamnă nici o alterare a lui Dumnezeu sau a firii noastre, ci venirea la o stare nouă, la un act nou. Pentru Dumnezeu înseamnă acceptarea unei mișcări care nu contrazice nemișcarea Lui, sau a unei nașteri temporale, care nu-L coboară din eternitatea Lui. Pentru firea omenească apariția unui nou mod de naștere, într-un anumit fel, este o restabilire a firii în starea anterioară, originară, produsă prin suflare dumnezeiască. Pentru Dumnezeu înseamnă o coborîre din iubire prin actele Sale, dar nu prin ființa Sa; pentru om, o înălțare în starea îndumnezeită, o copleșire a ei de către Duhul lui Dumnezeu prin spiritul uman.

țelept o explicare mai bună și să-mi împărtășești rodul unei cunoștințe mai înalte, care să nu aibă nimic pămîntesc.

108. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Scriptura cunoaște o întreită naștere a noastră : cea din trupuri, cea din botez, cea din înviere».* Apoi adăugînd la acestea cîteva gînduri și tîlcuind nașterile, zice : *«Pe toate aceste nașteri le arată Hristos al meu că le cinstește, prima prin suflarea cea dintîi și de-viață-dătătoare, a doua, prin întrupare și prin botezul cu care S-a botezat El însuși ; iar a treia, prin învierea pe care a inaugurat-o El, încît precum S-a făcut primul între mulți frați, așa a primit să Se facă și primul născut din morți»* (Din *Cuvîntarea a doua la Botez,* cap. 2, P.G. 36, 360—361).

De ce reia dumnezeiescul dascăl în acestea, după cît se pare, cele spuse înainte, într-o propoziție care cuprinde ceva în plus ? Căci vorbind de nașterea întreită : de cea din trupuri, de cea din botez și de cea din înviere, adaugă, uitînd parcă cele spuse, printr-o propoziție ce pare a fi de prisos, și o a patra spunînd : «Prima, prin suflarea cea dintîi și de-viață-dătătoare». Căci neexplicînd prin aceasta cele trei nașteri, adaugă, spunînd ca despre una pe care ar fi spus-o înainte : «Prima, prin suflarea cea dintîi și de-viață-dătătoare».

De ce o spune aceasta învățătorul, o știe numai cel ce s-a făcut asemenea lui în virtute și nu stă departe de înțeleapta lui știință în cele dumnezeiești. După cît înțeleg eu, cu debilitatea înțelegerii mele neputincioase, nu socotesc că a patra naștere adausă e una în plus, ci mai degrabă completează nașterea din trupuri, amintită înainte, și explică rațiunile și modurile dumnezeiești aflate în ea. Căci Cel ce din cauza facerii primului Adam a primit să Se facă om nu a refuzat să Se nască din pricina căderii lui, acceptînd facerea ca pogorămînt la cel căzut, iar nașterea, ca golire de bunăvoie (chenoza) în favoarea celui osîndit. Facerea L-a adus la identitatea cu omul de la început prin suflarea de-viață-dătătoare, din care luînd «după chipul» ca om, a păstrat libertatea nevîndută și nepăcătuirea nepătată ; prin naștere îmbrăca, la întrupare, asemănarea cu omul stricăciunii, întrucît a luat chipul de rob, a suferit ca un vinovat Cel ce era fără de păcat, ca să Se supună cu voia acelorași afecte (patimi) naturale ca și noi, afară de păcat. Căci, luînd aceste părți din amîndoi, S-a alcătuit din părți și S-a făcut în chip desăvîrșit un nou Adam, purtînd în Sine prin părțile amîndurora pe primul Adam nemicșorat. Căci acceptînd prin legea pogorămîntului facerea lui Adam dinainte de cădere și deci luînd la plăsmuirea Sa prin insuflare în chip natural nepăcătoșenia, nu a luat și nestricăciunea. Iar din

nașterea sub osînda de după cădere luînd, prin golirea Sa de bunăvoie, în chip natural, caracterul pătimitor (afectele), nu a luat și păcătoșenia. Și astfel Se face un nou Adam, primind aceeași facere afară de păcat și suportînd aceeași naștere unită cu suferința. Căci împletindu-le desăvîrșit în Sine pe amîndouă între ele, prin comunicarea reciprocă între amîndouă părțile, le-a tămăduit cu putere pe una cu alta, prin lipsa consecinței extreme a fiecăreia [339]. Celei dintîi și cinstite i-a făcut-o mîntuitoare și înnoitoare pe cea de a doua, și umilită, iar celei de-a doua i-a făcut-o susținătoare și vindecătoare pe prima. Iar extreme numesc : a facerii, care e cea dintîi și cea cinstită, nestricăciunea, ca urmare a nepăcătoșeniei ; a nașterii, care e cea de-a doua și cea umilită păcătoșenie, ca una ce e unită cu patima și stricăciunea. Acestea neprimindu-le Mîntuitorul nicidecum în trup, dar primind cele ce sînt din pricina lor, a făcut nașterea salvatoare a facerii, reînnoind prin patima (afectul) ce ține de ea, în chip minunat, nestricăciunea facerii, iar facerea a făcut-o tămăduitoare a nașterii, sfințind prin nepăcătoșenia ei nașterea supusă patimii. Astfel, facerea a salvat cu desăvîrșire ordinea firii prin creare, ca să susțină firea cu rațiunea dumnezeiască a facerii, și a eliberat cu totul nașterea (originea prin naștere), căreia îi era supusă firea din pricina păcatului, ca să nu mai fie stăpînită de modul provenirii prin curgerea seminței, asemenea celoralalte viețuitoare de pe pămînt [340].

339. Adam a venit la existență numai prin facere, nu și prin naștere. Urmașii lui vin la existență prin naștere, dar nu prin facere. Acestea sînt îmbinate în nașterea ca om a Fiului lui Dumnezeu. Prin facere primește ca om «chipul» lui Dumnezeu, dar păstrează libertatea față de păcat și nepăcătuirea. Din naștere primește asemănarea cu omul supus stricăciunii, pentru că deși nu primește păcatul și vinovăția personală pentru păcat, primește afectele, sau pătimirea, sau capacitatea de suferință ca și noi. Prin aceasta poartă chipul omului supus suferinței și morții. Adică a luat din omul facerii o parte și din al nașterii o alta și le-a îmbinat pe amîndouă. A luat din omul facerii chipul lui Dumnezeu, iar din omul nașterii chipul de rob sau pătimirea (capacitatea de suferință) și stricăciunea. Îmbinîndu-le pe amîndouă, prin nepăcătuire a tămăduit pătimirea și prin pătimire și moarte a scos din fire afectele care pot duce la păcat. Aceasta, pentru că afectele provenite din nașterea Lui erau lipsite de păcat, care e punctul extrem la care pot ajunge, iar nepăcătuirea care provenea din facere era lipsită de nepătimire sau nestricăciune care e punctul extrem al facerii. N-a luat păcatul nașterii noastre pentru că S-a născut din Fecioara ca printr-un fel de facere prin suflare dumnezeiască ; n-a luat nepătimirea și imortalitatea, pentru că S-a născut din firea noastră după cădere.

340. Partea din facere, care e partea primă și cinstită a lui Hristos ca om, a fost înnoită și mîntuită prin suferința provenită din naștere, adică printr-o calitate a părții a doua și umilite, căci afectele de suferință ale acesteia nu duceau la păcat, ci erau suportate în mod curat ; iar pătimirea și stricăciunea și moartea părții a doua, provenită din naștere, le-a vindecat prin nepăcătuirea părții întîi. La ceilalți oameni a fost vindecată mai întîi păcătoșenia la care au dus afectele provenite din naștere. Iar prin suferința legată de aceste afecte a fost restabilită în potență nestricăciunea legată de facere, ceea ce îi duce la înviere. Căci nepăcătoșenia și moartea sînt cele două extreme. Precum păcătoșenia provenită din nașterea comună duce la stricăciune și moarte, așa nepăcătoșenia lui Hristos duce la desființarea stricăciunii Lui și a morții, pentru că înseamnă o stăpînire a afectelor și o strînsă unire cu Dumnezeu.

Legînd deci facerea și plăsmuirea și insuflarea, în chip natural, cu întruparea și nașterea, distinge-le numai cu cugetarea, și vei afla că pentru marele învățător a patra naștere completează pe cea din trupuri și numai prin cugetare se poate distinge de ea, în modul în care am spus. Iar aceasta este facerea care e cugetată înainte de nașterea ce s-a introdus ulterior și a cărei însușire proprie e insuflarea primă și de-viață-făcătoare [341].

109. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Scriptura cunoaște o întreită naștere a noastră».*

Și ca să spun pe scurt, dacă vrei să cunoști înțelesul exact al cuvintelor învățătorului, caută care e rațiunea anterioară a facerii omului, sau cauza lui ce rămîne pururea neieșită din stabilitatea proprie ; și care e modul nașterii lui, introdus din pricina păcatului, în baza iconomiei educative (prin încercări), mod care are ca țintă ultimă îndreptarea celui educat și întoarcerea lui desăvîrșită la rațiunea facerii lui. În felul acesta vei înțelege limpede cum Dumnezeu, făcîndu-Se om, S-a

---

Păcătoșenia duce la stricăciune, iar nepăcătoșenia duce la nestricăciune, pentru că prima înseamnă despărțire de Dumnezeu, a doua, unire cu Dumnezeu. Hristos a luat nepăcătoșenia, dar nu și nestricăciunea. Însă prin nepăcătoșenie a ajuns la nestricăciune sau la înviere, confirmînd cu voia unirea Sa, ca om, cu Dumnezeu. În El nepăcătoșenia a dus la nestricăciune prin îndepărtarea din fire a afectelor, care duc la păcătoșenie, dar care în El nu au dus. În ceilalți oameni puterea nepăcătoșeniei Lui și a nestricăciunii la care a ajuns El duce nu la suprimarea afectelor și prin aceasta a stricăciunii, ci a păcătoșeniei în care afectele se dezvoltă pentru a duce la stricăciune și la moarte. În ceilalți oameni, între afecte și stricăciune se intercalează păcătoșenia. În Hristos nu era intercalată păcătoșenia. De aceea a avut El puterea să învingă afectele și stricăciunea (moartea) în Sine însuși și păcătoșenia în ceilalți, încă în viața aceasta. Iar afectele și stricăciunea le-a învins în aceștia după moarte. Luînd firea printr-o naștere fără păcătoșenie, a luat o fire care avea puterea să învingă moartea. Deci ceea ce avea prin naștere a fost mîntuitor pentru ceea ce avea prin facere.

341. În Hristos sînt ca la orice om tot numai trei nașteri, nu patru. Adică cea prin Întrupare, prin Botez și prin Înviere. Cea a facerii prin insuflare completează numai pe cea a nașterii. Ea se poate distinge de naștere numai prin cugetare. Nașterea lui Hristos fără unirea între două trupuri dă însă sfîntului Maxim putința să susțină opinia sfîntului Grigorie de Nyssa că înainte de păcat s-a putut ca omul să vină la existență prin facere, ca Adam, nu prin nașterea din trupuri introdusă ulterior din pricina păcatului. Opinia aceasta o vede sfîntul Maxim afirmată implicit și în textul de față al sfîntului Grigorie de Nazianz. Pe baza aceasta, sfîntul Maxim a putut vedea la Hristos nașterea din trup în mai mare măsură fundamentată pe facerea trupului lui Adam din țărînă și prin suflarea Duhului Sfînt și deci ca neavînd numaidecît nevoie de o naștere din sămînța bărbătească ca la ceilalți oameni. Prin aceasta a salvat în parte firea omenească a lui Hristos de modul nașterii de după păcat, adică a salvat-o de pofta de care era legată această naștere. Prin aceasta, firea umană a Lui a fost menținută în rațiunea ei adevărată ce o are prin creare și a fost salvată de modul legat de poftă prin care se produce venirea ei concretă la existență în ceilalți oameni. Printr-o astfel de fire, dezlegată chiar în originea ei de pofta păcătoasă, Hristos va putea influența asupra celorlalți oameni. Ea va putea comunica puritatea Sa și lor prin Botez, ca naștere (sau facere) prin insuflarea Duhului.

făcut în chip desăvîrşit după amîndoi, readucînd cu înţelepciune modul iconomiei la raţiunea adevărată a facerii [342].

Şi atunci vei admira după dreptate înţelegerea învăţătorului, datorită căreia, distingînd prin cugetare, a lămurit în mod implicit întreaga raţiune a atotdumnezeieştii taine cu privire la noi. Căci împărţind prin cugetare naşterea din trupuri în insuflare de-viaţă-dătătoare şi în întrupare, a indicat în chip acoperit deosebirea modului naşterii faţă de raţiunea facerii. Pe acestea le-a primit pentru noi Dumnezeu care a reînnoit firea, sau ca să spunem mai adevărat a înnoit-o şi a readus-o la străvechea frumuseţe a nestricăciunii prin sfîntul Lui trup însufleţit raţional, pe care l-a luat din noi; ba mai mult, i-a procurat firii cu generozitate îndumnezeirea, din care nu mai poate nicidecum cădea, fiind întrepătrunsă cu Însuşi Dumnezeu cel întrupat, ca sufletul cu trupul, printr-o unire neamestecată şi primind, datorită arătării Lui prin ea, să se ascundă atît de mult, cît de mult S-a făcut El arătat prin ea şi S-a socotit ieşit din ascunzimea Sa naturală [343].

342. Sfîntul Maxim întreprinde o analiză mai amănunţită a raportului dintre raţiunea anterioară a facerii (creării) omului, care e cauza lui, şi modul naşterii lui introdus prin păcat. Modul acesta are ca ţintă ca, prin iconomia educativă (educaţie prin pedepsire), să îndrepte pe om la raţiunea facerii lui, la cunoaşterea acestei faceri. Omul trebuie să înainteze prin suportarea bărbătească a încercărilor ce decurg din păcat şi deci şi din naşterea sa din poftă, ca să ajungă la ţinta sa finală care nu e decît restabilirea deplină în raţiunea care e cauza creării sale. În *Quaest. ad Thalas.*, 59, sfîntul Maxim spune: «Deci omul, căutîndu-şi cu stăruinţă ţinta sa finală, dă de originea sa, care se află în mod natural în ţinta finală. Căci, părăsind căutarea originii sale, a întreprins prin fire căutarea cu stăruinţă a ei ca ţintă finală». El recunoaşte prin aceasta un rost pozitiv chiar naşterii din poftă, contrar origenismului platonizant. «Facerea» omului nu a fost produsul unei căderi dintr-o existenţă în unitatea iniţială, ci un act pozitiv al lui Dumnezeu în vederea unei existenţe fericite a omului. Dar odată ce omul a păcătuit nu mai putea fi salvat printr-o retragere a lui din existenţa pămîntească, ci printr-o înaintare de la naşterea din poftă într-o dezvoltare, care constă în nevoinţa de purificare de păcat, pentru a ajunge ca la o ţintă finală ce se află înaintea nu înapoia lui, la raţiunea originară a fiinţei sale aduse la existenţă prin creaţie. De aceea, chiar Fiul lui Dumnezeu acceptă modul naşterii din trup, dar purificat de la început. Căci El a îmbinat acest mod al naşterii cu raţiunea provenirii lui prin facere, deci a unificat modul naşterii, pentru iconomia mîntuirii, cu raţiunea facerii.

343. Fiul lui Dumnezeu, acceptînd atît existenţa omenească creată cu raţiunea ei, cît şi existenţa născută cu modul ei, a readus existenţa prin naştere la frumuseţea de la început, adică la starea de nepăcătuire, ba chiar la îndumnezeire. Căci această existenţă a fost într-o întrepătrundere cu Dumnezeu Însuşi, într-o unire neamestecată, încît însuşirile ei de pe urma naşterii s-au ascuns atît de mult în Dumnezeu pe cît de mult S-a arătat prin ele Dumnezeu, ieşit din ascunzimea Lui naturală. Firea noastră asumată de El prin naşterea de pe urma păcatului şi-a ascuns în El atît de mult ceea ce-i era propriu (naşterea din poftă, păcătoşenia), pe cît de mult s-a arătat în aceste însuşiri primite de ea dumnezeirea Lui. Firea noastră de după păcat e făcută în Hristos un mediu de revelare a Lui ca Dumnezeu. Omul Iisus a fost atît de minunat, că revela pe Dumnezeu fără să Se ştirbească ca fire omenească, ci tocmai prin revenirea ei la raţiunea ei neştirbită, întrucît chiar în aducerea ei la existenţă se arată în parte facerea omului de la început prin Dumnezeu. Iisus ca om în parte Se face fără de păcat, în parte, Se naşte ca să intre în legătură cu omenirea existentă. Astfel chiar prin modul facerii lui, omul e rînduit să fie un transparent al lui Dumnezeu. Nu e adus la existenţa pămîntească spre pedeapsă în sens origenist. Dumnezeu l-a adus la existenţă ca om prin suflarea iubirii Sale, sau adierii infinitului dumnezeiesc

Şi ce e mai minunat decît aceasta e că, fiind Dumnezeu prin fire şi binevoind să Se facă şi om prin fire, nu a schimbat hotarele nici unei firi prin cealaltă, ci fiind întreg Dumnezeu, a rămas şi întreg om. Faptul că era Dumnezeu nu L-a împiedicat de a Se face om, nici faptul că S-a făcut om nu I-a micşorat existenţa Sa ca Dumnezeu. Dar S-a păstrat Unul şi Acelaşi prin amîndouă, fiind amîndouă cu adevărat în chip natural. Nu S-a împărţit din pricina păstrării neatinse a deosebirii naturale celei după fiinţă a părţilor şi nu S-a amestecat din pricina unităţii culminante a ipostasului ; nu S-a prefăcut în firea de jos şi nu a căzut în ceea ce nu era.

Nu a împlinit iconomia în mod părelnic, luînd chip şi figură de trup şi toate celelalte ce se atribuie unui suport, dar fără suportul lor, ci luînd în sens propriu şi real şi cu adevărat însăşi firea omenească, Şi-a unit-o Sie după ipostas, în mod neschimbat, nealterat, nemicşorat şi neîmpărţit, păstrînd-o necăzută din raţiunea şi hotarul ei.

În felul acesta, a cinstit şi naşterea noastră cea din trupuri, după acest sfînt şi mare învăţător, făcîndu-Se om cu adevărat şi născîndu-Se omeneşte, ca să ne elibereze pe noi din lanţurile naşterii şi din legea la care eram osîndiţi din pricina păcatului, de a fi semănaţi şi de a răsări asemenea ierbii, cum zice undeva marele şi văzătorul celor mari Iezechiel, ridicat tainic la cele dumnezeieşti, unde a cunoscut cauza iconomiei de acum cu privire la om. Căci zice acesta adresîndu-Se Ierusalimului : «Acestea zice Domnul Ierusalimului : rădăcina ta şi naşterea, din pămîntul Canaan ; tatăl tău, amoreu şi mama ta, heteancă. În ziua în care te-ai născut, nu ţi-au legat buricul tău şi n-ai fost scăldată în apă, nici frecată cu sare şi în scutece n-ai fost înfăşată. Şi ai fost aruncată pe faţa cîmpului pentru viclenia sufletului tău în ziua în care te-ai născut. Şi am trecut pe lîngă tine şi te-am văzut pe tine tăvălită în sîngele tău şi am zis : «Din sîngele tău, viaţa ta. Înmulţeşte-te, că rod al ţarinei te-am dat» (Iez., 16, 3 urm.) [344].

al Duhului Sfînt în care trebuia omul să respire permanent. Printr-o suflare a început să se formeze şi în Fecioara umanitatea lui Hristos, printr-o suflare asemănătoare cu cea a facerii de la început, dar incomparabil mai eficientă. Şi printr-o astfel de suflare ni se transmite şi nouă în botez naşterea omului nou din Hristos, avînd să trăim pururea în adierea dragostei infinite, de-viaţă-dătătoare a Duhului Sfînt. De altfel, chiar în naşterea noastră din trupuri e implicată şi o insuflare a lui Dumnezeu, chiar dacă sufletul dat prin ea nu rămîne în legătura originară a omului cu Dumnezeu.

344. Taina unirii celor două firi în ipostasul unic al Cuvîntului, fără alterarea nici unei firi, se explică prin faptul că firea omenească, departe de a fi micşorată sau alterată în însuşirile ei de către firea dumnezeiască, este consolidată în ele sau întărită şi desăvîrşită în raţiunea ei. Şi în realizarea ei plenară nu obligă firea dumnezeiască la o micşorare sau alterare în fiinţa ei, ci numai la un pogorămînt în lucrările ei. Dumnezeu nu e contrar făpturii Sale ; şi făptura nu e contrară lui Dumnezeu. Există între ele o convergenţă. În *Opuscula theologica et polemica* sfîntul Maxim spune : «A închipuit în mod nefantezist marele mister al iconomiei pentru noi, neînlăturînd nimic natural din partea asumată, afară de păcat» (P.G. 91, 32). Prin înlătu-

Deci Domnul, vrînd să tămăduiască firea de osînda legii, datorită căreia odrăsleşte prin sămînţă asemenea ierbii şi are viaţă prin sînge ca celelalte animale, şi s-o readucă la străvechiul har al nestricăciunii, a venit să o elibereze şi să-i arate clar binele spre care, fiind creată la început, nu s-a mişcat deloc; apoi, să calce răul spre care mişcîndu-se îndată ce a fost creată, din pricina rătăcirii, şi-a deşertat contrar firii toată puterea ei, şi să lege de Sine puterea poftei ei (al cărei simbol e buricul), care a primit astfel o fermă şi statornică deprindere a fecundităţii în bine; de asemenea, să o spele, adică să o curețe de petele neştiinţei cu apa vărsată peste ea prin har, şi să o înveleascǎ cu scutece, adică să întărească cu Duhul lucrarea ei naturală în direcţia binelui pentru care a fost creată; iar prin aceasta să o facă curată şi incapabilă de putrezíciunea patimilor şi, strîngînd-o în învelişul raţiunilor adevărate din lucruri ca în nişte scutece, să o oprească de la orice revărsare în afara raţiunii ei [345].

110. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar poate, învăţătorul, stabilind prin cele spuse o îndoită raţiune şi un îndoit mod al facerii firii omeneşti, una a sufletului şi alta a trupului, însăşi naşterea din trupuri a împărţit-o prin cugetare în două; a arătat că sufletul se constituie, în chip negrăit, din insuflarea dumnezeiască şi de-viaţă-făcătoare şi că trupul se alcătuieşte din substanţa

---

rarea păcatului nu se înlătura ceva de la firea umană, ci mai degrabă se restabilea aceasta în conformitatea ei naturală cu Dumnezeu şi deci în deplina ei actualizare. «Căci nimic din cele naturale şi nici firea nu se opune Cauzatorului firii» (*op. cit.*, P.G. 91, 89). Venind cu libertatea dumnezeirii în firea noastră robită păcatului, a eliberat-o pe aceasta de la început de această robie, dăruindu-i de la început libertatea de păcat şi deci, de automatismul animalelor şi vegetalelor, apoi, de alterarea ce urmează acestei propagări automate. Iubirea nu răpeşte libertatea celui iubit, ci i-o întăreşte. Cel ce iubeşte vrea să fie iubit în mod liber.

Acceptînd în libertate naşterea noastră, a cinstit-o pe aceasta, dar ne-a şi eliberat din lanţurile pe care ea le imprima fiinţei noastre, suflînd în firea umană născută din umanitatea noastră libertatea iubirii desăvîrşite. Ba mai mult, prin libertatea ce i-a insuflat-o de a lupta contra pornirilor ce o opreau de la iubirea liberă a lui Dumnezeu, sau de a se lăsa abătută de la aceasta de durerile coruperii ce ne vin din această naştere, i-a dat putinţa de creştere duhovnicească. În sfîrşit, prin harul şi prin forţa divină cu care a pus în comunicare firea noastră, i-a dat nu numai puterea de a nu păcătui, ci şi pe aceea de a redobîndi incoruptibilitatea. Căci viaţa dumnezeiască este incoruptibilă şi comunică incoruptibilitatea. Prin toate acestea, sfîntul Maxim respinge pesimismul resemnat al origenismului platonizant, referitor la naşterea şi la viaţa în trup.

345. Unind firea noastră cu firea dumnezeiască în ipostasul Său, Dumnezeu Cuvîntul i-a făcut acesteia clară şi atrăgătoare frumuseţea binelui adevărat sau a izvorului existenţei ei, spre care ea trebuie să se mişte, ca să se întărească tot mai mult în existenţă. Puterea ei nu se mai cheltuieşte în preocuparea de ceea ce nu are consistenţă. Firea noastră îşi recîştigă fecunditatea în bine odată ce ea soarbe din izvorul infinit al binelui. Aflîndu-se într-un ipostas comun cu firea dumnezeiască, firea omenească e deschisă în Hristos oceanului de viaţă şi de cunoştinţă sau de lumină ce se revarsă în ea prin har din prezenţa dumnezeiască infinită. În Hristos ea e înfăţişată în lumea ordonată şi unitară a raţiunilor divine ale lucrurilor, încît nu se poate revărsa în afara lor spre suprafaţa pur sensibilă a lucrurilor.

materiei din care provine deodată cu sufletul, prin zămislire. Căci nu a îngăduit să se spună că amîndouă au fără deosebire aceeaşi raţiune şi acelaşi mod al facerii, căci acestea nu sînt identice între ele după substanţă. Iar cele a căror substanţă nu e identică au şi o raţiune şi un mod deosebit al facerii. Deci e drept să se creadă că alta este raţiunea şi altul, modul sufletului şi alta raţiunea şi altul, modul trupului, după care trupul se face, este şi rămîne neschimbat, chiar dacă e unit cu sufletul.

111. *Explicare scurtă către cei ce spun că sufletele există înaintea trupurilor, sau vin la existenţă după ele.*

În ce priveşte venirea la existenţă a celor două, adică a sufletului şi a trupului, timpul facerii este acelaşi, nici una primind facerea, cum am spus, înaintea celeilalte, sau după cealaltă, ca să nu se rupă specia formată ca întreg din două.

Totuşi, raţiunea (cauza) a ceea ce există pentru altceva e mai tînără decît ipostasul de sine existent al uneia şi alteia : căci e parte a lui. Pe cînd cu altele, ipostasul îşi are unirea fără silă. Însă ceea ce completează (trupul) împreună cu altceva (cu sufletul) ipostasul prin compoziţie naturală, nu e ferit de corupere şi de prefacere în ceea ce nu era.

De aceea, ceea ce preexistă de sine în chip deosebit nu poate fi redus niciodată la ipostasul altei specii.

Căci dacă preexistentul primeşte compoziţia cu altul spre întregirea unei alte specii, aceasta o face desigur sau după fire, sau contra firii. Dacă e după fire, niciodată nu va fi văzut ieşind din compoziţia în care se află cu altul spre întregirea unei alte specii, neputînd ieşi cu sila din firea proprie ; pentru aceasta nu se va putea concepe nicicînd nici suflet fără trup, nici trup fără suflet. Şi aşa înţelepciunea acestor a prea-multe-ştiutori li s-a schimbat în nebunie, fiind duşi cu sila la o concluzie de care se străduiau să fugă. Iar dacă fiecare din acestea primeşte, contra firii, compoziţia cu cealaltă pentru întregirea unei alte specii, se corupe desigur, ieşind din hotarele proprii şi devenind ceea ce nu e prin fire şi căzînd în ceea ce nu era. Şi ce ar fi mai nebuneşte ca aceasta ? Dar să revenim la tema noastră [346].

---

346. Sfîntul Maxim aduce, pentru venirea concomitentă la existenţă a sufletului şi trupului, trei argumente. Primul argument e : numai ceea ce nu face parte dintr-un ipostas, ci e folosit de acesta, vine la existenţă mai tîrziu. Dar omul e ipostas ce nu face parte din altul sau din altceva, ci realizează o unire liberă cu acel altul sau altceva. Ceea ce nu face parte din ipostas, ci e primit de ipostas în el, se corupe prin aceasta şi se preface în ceea ce nu era. Aceasta se întîmplă cu orice materie asimilată de trup. De aceea ceea ce preexistă cu ipostas propriu nu poate fi redus la un alt ipostas. Astfel trupul nu poate exista înainte de suflet, sau după suflet, nici sufletul, mai înainte de trup sau după trup, căci nici unul nu e numai o parte folosită

Deci facerea sufletului, cum zice în mod clar învăţătorul, nu se înfăptuieşte dintr-o materie ce subzistă, ca trupurile, ci din voia lui Dumnezeu, prin insuflarea de-viaţă-făcătoare, în chip negrăit şi necunoscut, cum singur Făcătorul lui ştie. Sufletul, primind existenţa la zămislire deodată cu trupul, e adus în existenţă spre întregirea unui om; iar trupul se face din materia subzistentă, adică a altui trup, la zămislire primind deodată cu aceasta compoziţia cu sufletul spre a fi o specie cu acela. Aceasta o spune în altă parte învăţătorul zicînd: «După îndoita putere a suflării, ni s-a insuflat tuturor şi suflarea şi Duhul Sfînt». (Grigorie de Nazianz, *Or. Theol. 4, De Filio*, cap. 20).

Deci trebuie să repartizăm, prin cugetare, la zămislire, insuflarea vieţii şi pe Duhul Sfînt pe seama esenţei mintale (intelectuale) a sufletului, iar întruparea şi suflarea, pe seama trupului, cum zic Părinţii. Facerea protopărintelui Adam s-a produs în chip tainic. Dar ea are altă raţiune a existenţei şi alt mod al facerii sufletului şi altă raţiune şi alt mod al existenţei şi alt mod al facerii trupului, cum ne-a învăţat în chip măreţ dumnezeiasca Scriptură. Căci aceasta nu îngăduie ca sufletul şi trupul să coincidă prin unul şi acelaşi mod al facerii şi deci să se contopească după fire, ci să se cunoască raţiunea substanţei fiecăruia şi modul deosebit al facerii [347].

Iar dacă în cazul lui Adam a fost o îndoită putere a insuflării, concurgînd la aducerea lui la existenţă, ce ar spune cineva despre Dumnezeul şi Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, Care după omenitate le are pe amîndouă, adică sufletul şi trupul, într-o împreunare care păstrează, pe cît e cu putinţă, multă asemănare cu primul Adam? Căci precum, aşa cum zice învăţătorul, Dumnezeu face pe om luînd trup din materia de curînd preexistentă, iar de la Sine sădind viaţa pe care Scriptura o socoteşte suflet mintal şi chip al lui Dumnezeu, în acelaşi fel, luînd El trupul din Neprihănita Fecioară ca dintr-un pămînt nespurcat, iar de la

---

de cealaltă ca un ipostas preexistent. În cazul acesta partea primită s-ar corupe prin folosirea ei de cealaltă parte ca ipostas preexistent. Al doilea argument: pe de o parte, nici sufletul nici trupul nu pot fi considerate nici ca ipostase preexistente, căci nici un ipostas preexistent nu poate fi redus la alt ipostas. Al treilea argument: dacă sufletul şi trupul ar fi două realităţi deosebite care se unesc între ele ca să constituie o specie, această unire ar realiza-o sau după firea lor, sau contra firii. Dacă ar realiza-o după firea lor, ea nu ar putea avea această compoziţie după venirea lor la existenţă, căci în acest caz fiecare din ele ar face parte din altă specie, deci n-ar fi nici trup nici suflet. Dar nici de trup nu se poate spune că e trup fără suflet, nici de suflet, că e suflet fără trup. Trupul ţine de fiinţa omului, deci e în relaţie naturală cu sufletul, contrar teoriei origeniste.

347. Sfîntul Maxim arată că insuflarea de-viaţă-făcătoare, prin care sufletul e adus la existenţă de Dumnezeu, poate fi deosebită prin cugetare de naşterea trupului din trupuri, dar ele au loc concomitent. Insuflarea dumnezeiască e actul prin care se creează sufletul şi se înzestrează cu Duhul Sfînt (cu chipul lui Dumnezeu), iar facerea trupului (sau întruparea) e actul de constituire concomitentă a trupului din trupurile părinţilor, nu fără o participare a sufletului.

Sine sădind viaţa, pe care Scriptura o socoteşte suflet mintal şi chip al lui Dumnezeu, a făcut omenitatea Sa, sau S-a făcut pe Sine însuşi de bunăvoie om pentru noi în chip neschimbat, prin primirea trupului însufleţit mintal şi raţional, ca Atotputernicul [348].

Prin aceasta, zice învăţătorul, Domnul şi Dumnezeul nostru a cinstit naşterea noastră întreită, adică modurile generale ale facerii noastre în vederea existenţei, a existenţei bune şi a veşnicei existenţe : pe cea din trupuri, care e una pentru amîndouă părţile, adică pentru suflet şi pentru trup, prin faptul că sînt aduse împreună la existenţă, dar e împărţită în două pentru modul deosebit al facerii fiecăruia ; aceasta e cea prin care primim existenţa ; pe cea din botez, prin care primim îmbelşugat existenţa cea bună ; şi pe cea din înviere, prin care sîntem preschimbaţi prin har spre existenţa veşnică [349].

Deci trebuie să primim întocmai cuvintele învăţătorului, faţă de cei ce defăimează cele ce sînt bine scrise. Căci distingînd numai cu cugetarea naşterea din trupuri din pricina arătată, învăţătorul declară că deodată cu zămislirea, care nu trebuie cugetată nici o clipă ca anterioară, Domnul a primit şi Duhul de-viaţă-făcător, adică insuflarea ce ţine de omenitatea Lui, sau sufletul mintal, împreună cu trupul cel din Neprihănita Fecioară, şi nu după zămislire [350].

348. Domnul Iisus Hristos Se constituie ca om pe de o parte după oarecare asemănare cu Adam, deşi e şi născut după o oarecare asemănare cu noi, pe de alta, e făcut altfel decît Adam şi altfel decît noi. El a adus neîntinarea într-un trup luat din trup omenesc ca al nostru, care a fost sălaş corespunzător pentru sufletul Lui neîntinat creat prin insuflare dumnezeiască.

349. În această primă naştere neîntinată a Domnului spre existenţă ca om e implicată a doua naştere a Lui, cea prin botez, spre existenţa Lui cea bună pentru Dumnezeu şi a treia naştere, cea a învierii, spre veşnica existenţă bună. Dar prin această naştere a Domnului e cinstită şi prima naştere a noastră, precum în ea sînt implicate şi celelalte două naşteri ale noastre împreună cu ale Lui : cea spre existenţa cea bună, prin botez, şi cea spre existenţa veşnică, prin înviere. Existenţa noastră prin naştere devine astfel prin Hristos existenţă veşnică. Astfel, existenţa noastră ca rezultat al naşterii din trupuri nu se anulează, ci e ridicată la existenţa veşnică. Din nou e respins origenismul, dar acum, pe temei hristologic.

350. Sfîntul Maxim ţine să facă evident că nici la Domnul, nici la ceilalţi oameni nu se admite o separare în aducerea la existenţă a sufletului şi a trupului. Numai prin cugetare se poate distinge între aducerea la existenţă a sufletului prin insuflare de către Dumnezeu şi a trupului, din alt trup, în cazul lui Hristos, şi din alte trupuri, în cazul nostru, sau din pămînt, în cazul lui Adam. Sînt două acte concomitente, indisolubil legate între ele, sau o pereche de acte neseparate avînd ca rezultat persoana umană, ca unitate desăvîrşită. Sfîntul Maxim a ţinut să dea aceste două explicări pentru că unii considerau că în vorbirea sfîntului Grigorie s-ar indica o a patra naştere, care ar putea implica o preexistenţă a sufletului.

Sfîntul Maxim, deşi distinge actul dumnezeiesc, prin care aduce sufletul la existenţă, de actul naşterii trupului din trup, le uneşte nu numai prin concomitenţa lor, ci şi prin referirea unuia la altul şi prin faptul că ele concură în a aduce la existenţa reală o persoană umană conformă unei raţiuni unitare a ei în Dumnezeu. De aceea credem că putem merge mai departe în accentuarea unităţii duale a actului prin care e adusă la existenţă o persoană omenească. O face de altfel aceasta însuşi sfîntul Maxim. De fapt, trupul omenesc, care se naşte din trupuri, nu e numai o entitate biologică, ci e o raţionalitate organizată, inarticulată chiar de la începutul formării într-o

112. *Către cei ce spun că sufletele există înainte de trupuri.*

Unii zic, cum am spus înainte, că sufletele există înaintea trupurilor, iar alţii, din contra, că trupurile există înaintea sufletelor. Noi însă mergem pe calea împărătească de mijloc, cu Părinţii noştri care nu afirmă nici preexistenţa, nici postexistenţa sufletului sau a trupului, ci mai degrabă coexistenţa lor. Nu ne abatem în nici o parte, neaplecîndu-ne nicidecum, nici la dreapta, nici la stînga, cum zice Sfînta Scriptură.

Căci ne temem de lucrul decît care nu e altul mai de temut, adică de a zice că sufletele există înaintea trupurilor şi trupurile au fost născocite pentru pedepsirea sufletelor din pricina păcatului mai înainte săvîrşit al fiinţelor fără de trupuri. Prin aceasta am presupune că singura cauză a marii şi sublimei opere a celor văzute, prin care se cunoaşte Dumnezeu ca unul ce e vestit în tăcere, este răul care L-a silit pe Dumnezeu să creeze fără voie lumea pe care n-a binevoit-o, neavînd poate nici raţiunea ei ascunsă în Sine dintru început, înainte de vremuri, împreună cu altele. Fiindcă a spune că Dumnezeu are fără de voie raţiunile celor făcute nu-mi pare propriu unei cugetări judicioase şi măririi atot-

---

raţiune cunoscătoare sau într-un suflet conştient (rezultatele ştiinţei ne-au dovedit că însăşi materia e o raţionalitate plasticizată). Actul de zămislire a omului nou nu e numai zămislirea unui trup de către două trupuri de sex contrar, ci actul de zămislire a unui trup insuflat cu suflet raţional, deci a unei persoane umane integrale. N-am spune că prin aceasta ne declarăm adereniţii traducianismului, după care sufletul vine din sufletul părinţilor, respingînd creaţionismul. E în actul de zămislire a unui om nou o misterioasă împreună-lucrare a lui Dumnezeu şi a părinţilor şi poate şi o implicare, în parte, a sufletelor urmaşilor (sau a raţiunilor lor) în cele ale înaintaşilor, care ar corespunde unei implicări a raţiunilor lor în raţiunea generală a speciei umane, în Raţiunea supremă, actualizîndu-se ca persoane concrete prin colaborarea între părinţi şi Dumnezeu. Simţualitatea excesivă care s-a introdus în actul zămislirii noului om nu a făcut pe Dumnezeu să-Şi retragă colaborarea la această zămislire, căci în acest caz ea nu s-ar produce.

Aceasta ne dă putinţa să admitem că în eventualitatea necăderii lui Adam şi a Evei în păcat, zămislirea copiilor s-ar fi produs nu în afara unirii lor trupeşti, ci printr-o covîrşire a senzualităţii trupeşti de o sensibilitate a dragostei spirituale sau de înfrînarea ei prin raţiunea sau prin mintea părinţilor (prin spiritul lor) trăitoare într-o accentuată intuire a lui Dumnezeu şi a gustării bunătăţilor spirituale aflate în El. Pentru că după căderea în păcat zămislirea unui nou om nu se putea înfăptui decît în condiţia excesivei sensibilităţi carnale, Dumnezeu Cuvîntul Şi-a zămislit trupul prin evitarea unirii între două trupuri, ceea ce a asociat zămislirea Lui cu o trăire spirituală curată a Fecioarei, produsă de lucrarea covîrşitoare a Duhului Sfînt. Dumnezeu-Cuvîntul, Raţiunea supremă, a întărit raţiunea Fecioarei ca să frîneze sensibilitatea ei trupească şi a deschis mintea (spiritul) ei pentru sesizarea prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu, întărind şi raţiunea umanităţii pe care Şi-o forma Fiul lui Dumnezeu. Aceasta a apropiat de facerea lui Adam zămislirea Lui ca om, care s-a produs printr-o formare a unui trup fără mijlocirea altui sau altor trupuri, dar a unui trup care se forma de la început ca un trup insuflat cu un suflet raţional, unit cu Dumnezeu prin harul Duhului Sfînt. Căci dacă rămînem la ideea Părinţilor despre concomitenţa creării sufletului şi trupului, nu trebuie să se admită o distanţă între crearea trupului şi a sufletului înzestrat cu un anumit har dumnezeiesc.

Distanţa dintre crearea trupului şi a sufletului e afirmată la facerea fiecărui om, pentru a distinge prin gîndire între ceea ce are omul din materie şi ceea ce dă Dumnezeu în mod direct (insuflarea sufletului unit cu un anumit har). Omul a fost creat

puternice a lui Dumnezeu, Celui nepătimitor şi adevărat, Care nu are nimic recent în raţiunile lucrurilor preexistente în El; şi mai ales, nimic fără de voie. Căci toate cele ce sînt, sau se vor face în vreun fel oarecare de către El în substanţa lor, au fost voite mai înainte şi cugetate mai înainte şi cunoscute mai înainte. Dar fiecăreia din cele ce există El îi dă fiinţă şi substanţă la vremea bine-rînduită şi potrivită. Şi cînd vedem pe Dumnezeu făcînd ceva, nu trebuie să cugetăm că atunci a început să voiască şi să conceapă acest lucru. Să nu fie ! Căci ar fi absurd să cugetăm că Dumnezeu a făcut cugetînd şi voind şi cunoscînd sau mai bine-zis făcîndu-I-se cunoscut ca bun ceea ce nu a cunoscut şi nu a voit dintru început. Ba în acest caz nu ar cunoaşte nici însăşi facerea acelora ale căror raţiuni nu le are de mai înainte [351].

Dar noi credem că toate sînt cuprinse pururea de voia lui Dumnezeu prin preştiinţă, potrivit puterii Lui nesfîrşite, nefiind cugetat de El nimic mai de curînd, în nici un mod, ca să primească existenţa după substanţă. Nici nu socotesc că cei ce cugetă binecredincios trebuie să creadă că Dumnezeu nu le cunoaşte pe cele ce se cuprind mai înainte în El, după raţiunile lor, prin preştiinţă, în baza puterii Lui nesfîrşite, pe una cîte una, decît la aducerea lor la existenţă. Căci veacurile şi timpu-

---

ca un întreg. Trupul lui are de la început în el suflet şi un anumit har, prin care e deschis unui alt orizont, mai precis, comuniunii cu Dumnezeu, nefiind închis în natură ca animalul. Insuflarea chipului dumnezeiesc în Adam reprezintă această deschidere a omului spre Dumnezeu prin suflet şi o anumită legătură cu Dumnezeu, prin raţiunea care tinde la o cunoaştere infinită, pînă la totul absolut, şi prin virtuţi, pînă la binele la fel de infinit al comuniunii cu Dumnezeu.

Naşterea de după cădere, în care sensibilitatea trupurilor ce se unesc s-a accentuat puternic, a covîrşit mult deschiderea oamenilor născători şi născuţi spre orizontul spiritual, închizînd în mare măsură venirea la existenţă a urmaşilor în procesul unor legi ale naturii, în care actul lui Dumnezeu părea acoperit. Dar nu a putut fi cu totul acoperit. Omul continuă a se naşte nu numai cu trup, ci şi cu suflet şi într-o anumită legătură cu Dumnezeu, deci deschis spre orizontul spiritual infinit. În zămislirea şi naşterea lui Hristos legea naturii e dezlegată sau deschisă iarăşi în mod mai direct actului creator al lui Dumnezeu. Dar contribuţia naturii umane nu e eliminată total. La ceilalţi oameni care se alipesc lui Hristos, actul lui Dumnezeu, prin care omul e ajutat ca să se deschidă liber planului dumnezeiesc sau comuniunii cu Dumnezeu în mod deplin, se înfăptuieşte în botez, căruia S-a supus şi Hristos, născut cu unele strîmtorări ale trupului ca om.

351. Sfîntul Maxim aduce în acest capitol alte argumente pentru concomitenţa venirii în existenţă a sufletului şi trupului. Dacă înainte adusese argumente luate din legile creaţiei, acum aduce argumente luate din noţiunea de Dumnezeu. A admite că Dumnezeu a adus la existenţă lumea aceasta pentru pedepsirea sufletelor care au păcătuit într-o viaţă anterioară înseamnă a nu vedea măreţia acesteia, şi, prin ea, a lui Dumnezeu, Cel vestit de ea în tăcere. Înseamnă a o socoti produsul răului, sau pe Dumnezeu, silit de rău să o creeze. În acest caz, Dumnezeu nu ar fi fost liber în crearea ei, şi poate n-ar fi avut nici raţiunea ei preexistentă în Sine, căci nu s-ar putea cugeta Dumnezeu ca avînd preexistentă în Sine, fără de voie, raţiunea răului, ca raţiune a lumii pe care o va crea. Totul ar duce, în acest caz, la ideea unui Dumnezeu pasiv, neliber, a unui Dumnezeu impersonal, panteist. Pe de altă parte nu putem cugeta pe Dumnezeu nici concepînd şi voind ceva de abia în momentul cînd îl creează, sau nici atunci. Iată ce consecinţe vaste are teoria origenistă că sufletele preexistă existenţei lor pămînteşti şi că au fost aduse în trupuri din cauza unui păcat săvîrşit înainte de aceea.

rile ne arată că toate sînt create și aduse la existență cu înțelepciune la vremea mai înainte hotărîtă și bine rînduită pentru fiecare, așa cum zice despre Levi dumnezeiescul Apostol că «Era în coapsa tatălui său» (Evr., 7, 10), înainte de a trece în existență. Acesta, existînd potențial în patriarhul Avraam, a primit la vremea împlinită facerea spre existență în chip actual, prin zămislire. Astfel trebuie să cugetăm și să credem că toate primesc facerea spre existență pe rînd și într-o ordine la timpul preștiut după negrăita înțelepciune a lui Dumnezeu [352].

Deci rațiunile tuturor celor ce sînt și vor fi în mod subzistent și substanțial — ale celor ce se fac sau se vor face, ale celor ce apar sau vor apărea — preexistă în Dumnezeu, aflîndu-se în El în chip neclintit. Și după ele sînt și s-au făcut și persistă toate, apropiindu-se prin mișcare și în chip voit pururea de rațiunile lor, sau sînt ținute mai degrabă în existență după calitatea și cantitatea mișcării și aplecării voinței. Astfel ele primesc existența fericită pentru virtute și pentru mersul drept spre rațiunea după care există, sau existența nefericită, după răutatea și pentru mișcarea contrară rațiunii după care există. Și, scurt vorbind, primesc o existență potrivit cu întărirea (deprinderea) sau slăbirea puterii lor naturale de participare la Cel ce după fire e cu totul neîmpărtășit, iar după har Se oferă, din pricina bunătății infinite, pe Sine întreg tuturor celor vrednici și nevrednici și produce în ei persistența existenței veșnice, după cum există fiecare și după dispoziția ce și-a făcut-o. Tuturor acestora participarea sau neparticiparea potrivită la Cel cu adevărat existent, întru fericire existent și pururea existent le este celor ce nu vor să participe prelungire și sporire de pedeapsă, iar celor ce vor să participe, prelungire și sporire de bucurie.

Căci nu e nici una din existențe a cărei rațiune să nu preexiste în chip sigur la Dumnezeu. Iar cele care subzistînd își au rațiunile preexistente la Dumnezeu au facerea în chip sigur prin voia lui Dumnezeu. Iar cele a căror facere e prin voia lui Dumnezeu își păstrează subzistența după ființă nestrămutată de la existență la neființă [353]. Iar

---

352. Nu numai rațiunile generale preexistă în Dumnezeu, ci rațiunile tuturor entităților individuale. Căci Dumnezeu aduce pe fiecare la existența subzistentă, în vremea potrivită ei, contribuind la armonia complexă a lumii în ansamblul ei. Căci nu poate fi cugetată de Dumnezeu creațiunea, în ansamblul ei concret, fără să fie cugetate toate entitățile concrete care o alcătuiesc și prin care înaintează spre scopul ei. Gîndirea veșnică a lui Dumnezeu se referă la o lume concretă, alcătuită din individuațiuni succesive, dar care nu vine la existență în substanța ei decît în momentul cînd e creată de Dumnezeu.

353. Dumnezeu are rațiunile tuturor din veci și le-a oferit tuturor o existență substanțială, ba chiar o libertate de a se mișca spre rațiunile lor și de a se apropia astfel de ele, sau de a nu se mișca spre ele și de a nu se apropia de ele. În primul caz ele se întăresc în existență și deci în fericire; în al doilea caz, slăbesc în existență și în nefericire. Adică, în primul caz ele se actualizează tot mai mult, apropiindu-se de sensul lor gîndit de Dumnezeu din veci; în al doilea caz, nu se actualizează, pentru că nu se apropie de sensul lor gîndit de Dumnezeu. Deci rațiunile lu-

cele a căror substanță a ființei stăruie, după facere, nestrămutată de la existență la neființă, își au rațiunile stabile și ferme, avînd ca singură obîrșie a existenței înțelepciunea, din care și pentru care există și de la care au puterea de a exista în chip neclintit. Dar despre cele ale căror rațiuni există statornic la Dumnezeu, se poate spune că și voința a-toate-Făcătorului Dumnezeu cu privire la ele este neschimbătoare. Căci voia lui Dumnezeu nu se circumscrie nicidecum între margini temporale, nici nu se schimbă prin transformare, alternîndu-se cu făpturile. De aceea și acestea își au subzistența în mod evident și neîndoielnic nepieritoare [354].

crurilor existente substanțial trebuie gîndite ca un fel de modele plenare ale făpturilor, exercitînd o putere de atracție asupra lor. Făpturile se apropie de sensul lor plenar cînd progresează în virtute. Sensul sau rațiunea lor, reprezentînd modelul plenar al existenței lor, reprezintă și binele plenar acomodat acelor făpturi. Cu cît existența a ceva e mai apropiată de plinătatea ideală a lui, cu atît se face mai bună. Plusul de existență e un plus de bine și minusul de existență e un minus de bine, pentru că existența e bună prin ea însăși. Binele nu e numai o calitate morală, ci un reflex al existenței. Apropierea făpturilor de rațiunile lor sau de modelul lor plenar, gîndit de Dumnezeu, coincide cu progresul în existență sau în bine și de aceea progresul lor voluntar în virtute e un progres în existența lor plenară gîndită de Dumnezeu în rațiunile lor, pentru că existența plenară și deplin bună a făpturilor, gîndită de Dumnezeu sub chipul acestei rațiuni, e alimentată de existența și bunătatea infinită a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte rațiunile acestea sînt formele deosebite în care infinitatea de existență și de bunătate a lui Dumnezeu vrea să se împărtășească făpturilor, sau în care făpturile pot participa la însăși existența și bunătatea infinită a lui Dumnezeu.

De aceea făpturile, progresînd în apropierea de rațiunile lor, progresează nu numai spre existența și bunătatea plenară a lor, ci în participarea la existența și bunătatea lui Dumnezeu, oferită lor prin aceste rațiuni sau în formele deosebite ale lor. Spunînd că cei ce nu înaintează în apropierea de rațiunile lor nu înaintează în existență și în fericire, ci dimpotrivă, într-o existență și fericire slăbită, sfîntul Maxim nu înțelege că această slăbire de existență ar putea ajunge pînă la totala încetare din existență. Tot cel ce există substanțial, în baza unei rațiuni gîndite etern de Dumnezeu, rămîne inevitabil veșnic într-o anumită existență, pentru că chipul lui gîndit de Dumnezeu rămîne în veci așa cum e gîndit din veci, deși făptura nu e silită să se apropie de acel chip ideal al existenței sale plenare. Am zice că Rațiunea divină continuă să țină în existență schema pur ontologică a ei, lipsită de orice conținut bun, arătîndu-și neconformarea prin libertate cu modelul spre care trebuia să tindă. La această limită extremă a existenței sale făptura nu numai că e lipsită de orice conținut bun al existenței sau de existența sa plenară, neștirbită, ci în existența ei e implicată și o extremă suferință, sau pedeapsă. Făptura participînd la Dumnezeu numai ca existență și anume în gradul ultim, această participare coincide cu o extremă suferință. Iar aceasta arată că existența e făcută pentru a crește, pentru a se dezvolta din Dumnezeu, pentru a se mișca în Dumnezeu, a spori în comuniunea cu El. O existență care nu se mișcă spre mai multă existență, adică spre Dumnezeu — singurul izvor al existenței — e o existență bolnavă, un fel de pseudo-existență, o existență de coșmar. Existența implică în sine relația dinamică, comuniunea cu Dumnezeu. Pierzînd această relație, nu mai e decît o coajă uscată a existenței. Existența suferă cînd nu împlinește funcția ei, de a spori în existență prin legătura dinamică cu Dumnezeu, izvorul unic al existenței. Suferința existenței vine din golul de Dumnezeu, singurul care o poate completa, e privarea de comuniune cu altă persoană și deci de comuniunea desăvîrșită cu Persoana desăvîrșită.

354. Toate cele ce subzistă în mod concret își au rațiunile în Dumnezeu. Iar cele ce subzistă avînd rațiunile în Dumnezeu au fost create prin voia lui Dumnezeu. Ele vor exista veșnic, pentru că voia lui Dumnezeu cu privire la ele nu încetează. Deci toate cîte au rațiunile din veci în Dumnezeu, fiind aduse în existență cînd so-

Deci, sau a făcut Dumnezeu trupurile omenești voindu-le cu intenție și de aceea rămîn necăzute în neexistență din cauza firii, care voiește pururea să existe ceea ce a voit Dumnezeu intenționat, cu rațiune și cu înțelepciune, și deci nu se va produce dispariția totală a trupurilor în neființă; sau nu le-a făcut cu intenție, ci fără să vrea, a fost tiranizat, fiind dus cu sila spre facerea trupurilor ale căror rațiuni nu s-a arătat să le aibă. Și dacă a ajuns să facă trupurile silit, împotriva intenției și fără să vrea, e vădit că rațiunea și înțelepciunea nu au premers facerii lor. Căci ceea ce se face fără intenția dumnezeiască e lipsit și străin cu totul de rațiune și de înțelepciune. Dar aceasta e numai răul, a cărui existență (τὸ εἶναι) e caracterizată prin nesubzistență (ἡ ἀνυπαρξία) și al cărui Făcător nu ne vom gîndi niciodată să-L socotim pe Dumnezeu, sau să-L numim pe față, ba e primejdios chiar a îndrăzni să credem una ca aceasta [355].

Dar cine L-ar fi tiranizat pe Dumnezeu, dacă a fost tiranizat? Și e îngăduit oare peste tot să spunem că a făcut împotriva intenției ceea ce nu a voit? Și cum mai e Dumnezeu cel ce a suportat tirania, dînd din necesitate și fără intenție subzistență unor lucruri, spre pieirea lor? Să îndrăznească a spune cei ce susțin o asemenea opinie. Căci sau vor spune că Dumnezeu a făcut aceasta și Îl vor huli la culme, impunînd lui Dumnezeu necesitatea de a face ceva fără intenție; sau că nu le-a făcut El și vor fi demascați ca introducînd cu necesitate, în chip maniheic, alt principiu care le-a făcut pe acestea. În orice caz, dogma preexistenței e proprie celor ce introduc două principii contrare între ele. Iar pe aceștia, din harul lui Dumnezeu cel Atotmilostiv, i-a acoperit întunericul pierzaniei, care i-a împins în uitarea desăvîrșită, ca pe unii ce nu suportă lumina adevărului propovăduit de sfinții noștri părinți [356].

---

cotește Dumnezeu potrivit, vor dura în veci, pentru că voia lui Dumnezeu cu privire la ele este nestrămutată, fiind legată cu rațiunile lor care în veci nu vor înceta în Dumnezeu. Dumnezeu nu trece de la o voie la alta, odată cu încetarea existenței pămîntești a fâpturilor. Deci nici ele nu pier definitiv prin moarte.

355. Nu există decît alternativa: sau a făcut Dumnezeu trupurile cu voia și atunci, întrucît voia Lui nu se schimbă, ele sînt destinate unei existențe veșnice, sau le-a făcut de silă din cauza căderii sufletelor și deci fără să le premeargă rațiunea și înțelepciunea. Numai în acest caz ele nu sînt destinate unei veșnice existențe. Ba mai mult, în acest caz, trupurile, neavînd la originea lor o rațiune, sînt rele. Căci numai răul e fără rațiune, contrar tezei platonic-origeniste, care, nelegînd existența de bine, admitea existența unei materii sau a unor trupuri rele prin ființă. De fapt, răul nu poate avea subzistență în sine. Existența lui nu poate fi decît în idee, sau ca o împuținare a ceea ce are subzistență. A socoti că Dumnezeu îi dă o subzistență înseamnă a socoti că Dumnezeu dă subzistență nonexistenței; înseamnă a socoti pe Dumnezeu cel cu adevărat existent izvor al neființei, mai bine zis al împuținării a ceea ce subzistă. Dar ceea ce se împuținează în existență se împuținează prin îndepărtarea de Dumnezeu, izvorul existenței.

356. Dacă Dumnezeu nu a putut crea ceea ce nu a voit și ceea ce e destinat pieirii, adică trupul, urmează că l-a creat un alt principiu. Aceasta este opinia maniheilor. Astfel teoria preexistenței sufletului duce la maniheismul care introduce două principii contrare.

112 a. Dar ca să las acum, pentru simetria cuvîntului, toate cîte se pot spune, mă mir de ei cum nu-i înduplecă taina lui Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, să scuture de la ei, de bunăvoie, această opinie. Căci taina lui Hristos e cea mai tainică dintre tainele dumnezeieşti, fiind în tot sensul şi în toate privinţele graniţa a toată desăvîrşirea existentă şi viitoare şi mai presus de tot hotarul şi de toată marginea. Iar această taină ne învaţă că împreună cu Dumnezeu Cuvîntul cel întrupat şi desăvîrşit făcut om este şi subzistă trupul luat din noi şi de o fiinţă cu noi, unit cu El după ipostas; cu acest trup S-a şi înălţat la cer «mai presus de toată începătoria şi stăpînia şi puterea şi domnia şi decît tot numele ce se numeşte, nu numai în veacul acesta, ci şi în cel viitor» (Ef., 1, 21), şi şade împreună cu Dumnezeu şi Tatăl acum şi în veacurile nesfîrşite, după ce a străbătut cerurile şi a ajuns mai presus de toate, şi iarăşi va să vie ca să prefacă şi să preschimbe totul şi ca să mîntuiască sufletele şi trupurile noastre, cum am crezut şi credem şi stăruim pururea să credem. Dacă-i aşa, cine e aşa de îndrăzneţ şi de cutezător şi neştiutor de altceva decît să lupte cu obrăznicie împotriva celor vădite şi clare, încît să cugete cu uşurinţă că trupurile vor trece cîndva în neexistenţă prin înaintarea în desăvîrşire a fiinţelor raţionale, cum zic aceia, odată ce crede că Domnul şi Dumnezeul tuturor este cu trupul acum şi pururea, dăruind şi altora puterea să înainteze şi trăgînd şi chemînd pe toţi la slava proprie, pe cît e cu putinţă omenităţii, ca Conducător al mîntuirii tuturor şi ştergînd petele din toţi ? [357]

Căci Hristos nu e dus de aceştia ca modele ale desăvîrşirii Lui, la depunerea trupului. Cine ar îndrăzni măcar să cugete aceasta? Pentru că El nu urmează altora pe calea spre desăvîrşirea prin înaintare, fiind după fire singurul atotdesăvîrşit şi făcătorul a toată desăvîrşirea; nici nu aşteaptă să primească desăvîrşirea cu alţii, odată ce nu e deloc asemenea, în nici o privinţă, nici unei fiinţe în trebuinţa de înaintare, ca să depună şi El cîndva firea trupului, cînd înaintarea supremă va produce ca şi la ceilalţi depunerea trupului.

În acest caz, nu ar mai fi Conducătorul şi Mîntuitorul celor ce se mîntuiesc, căci n-ar mai arăta în Sine, în chip tainic, deodată şi pentru totdeauna, ţinta desăvîrşirii noastre, ci S-ar arăta şi El ca fiind unul din cei ce se mîntuiesc şi sînt conduşi şi au nevoie de altul, care arată

357. După argumentul natural şi teologic pentru valoarea pozitivă a trupului, sfîntul Maxim aduce pe cel hristologic. Supremul argument pentru valoarea şi pentru durata veşnică a trupurilor este faptul că Fiul lui Dumnezeu însuşi a asumat trupul nostru, S-a înălţat cu el la cer, mai presus de toţi îngerii, şade cu el la dreapta Tatălui, va veni cu el să prefacă întreg universul şi să mîntuiască sufletele şi trupurile noastre. Se mai împacă oare cu aceasta afirmaţia origenistă că trupurile noastre vor trece cîndva în neexistenţă ?

în sine desăvîrşirea spre care tind toţi cei ce sînt prin fire părtaşi de raţiune. Dar nu e aşa. De ce? Nici raţiunea adevărului nu rabdă pe cei ce spun aceasta. Căci dumnezeiescul Apostol Îl numeşte pe El Conducătorul şi Desăvîrşitorul mîntuirii noastre (Evr., 11, 10), ca pe Unul ce S-a întrupat pentru noi ca să mistuie în Sine păcatul nostru şi ca să Se dea pe Sine tuturor celor ce văd în El chipul şi exemplul (τύπον καὶ πρόγραμμα) vieţuirii virtuoase, îndeplinind ca un învăţător bun şi înţelept întîi prin Sine cele ce sînt de spus şi de făcut spre pilduire nouă, murind, înviind şi înălţîndu-Se la ceruri şi şezînd în trup la dreapta lui Dumnezeu-Tatăl. Aceasta, pentru ca şi noi, murind, să nădăjduim sigur că vom învia şi vom vieţui o viaţă desăvîrşit despărţită de toată moartea şi de toată coruperea şi ne vom înălţa la ceruri şi vom primi cinstea şi slava cea întru Dumnezeu şi Tatăl prin mijlocirea Fiului însuşi şi petrecerea fericită şi veşnică împreună cu El. Deci depunerea trupului nu vom avea să o suportăm în nici un fel, pentru că nici cuvîntul Sfintei Scripturi nu ne învaţă aceasta, nici în Căpetenia mîntuirii noastre nu am văzut să se fi întîmplat înainte aceasta. Căci dacă I-ar fi plăcut Lui ca să se întîmple şi aceasta, ar fi săvîrşit-o cel dintîi El însuşi în Sine şi pe aceasta, împreună cu celelalte, cărora supunîndu-Se pentru noi ca un iubitor de oameni S-ar fi desăvîrşit ca noi, pentru ca noi crezînd să o nădăjduim şi pe aceasta împreună cu celelalte. De altfel, dacă îi vom răbda să spună aceasta, cum vom crede, după acest sfînt învăţător, că ceea ce a fost unit cu Dumnezeu se şi mîntuieşte? «Căci ceea ce s-a unit — zice acesta, scriind către Cledonie, — cu Dumnezeu-Cuvîntul, aceea se şi mîntuieşte». Dar cu Dumnezeu Cuvîntul s-a unit, împreună cu sufletul, şi trupul, deci împreună cu sufletul se va mîntui şi trupul [358].

Deci dacă, după acest dumnezeiesc dascăl, Cuvîntul lui Dumnezeu Se întrupează ca să mîntuiască şi trupul şi să facă şi trupul nemuritor, cum se va pierde ceea ce s-a mîntuit şi iarăşi, va muri ceea ce e făcut nemuritor? Sau, pentru a vorbi mai exact, cum va muri iarăşi întregul îndumnezeit prin mijlocirea sufletului mintal care mijloceşte între dumnezeire şi trup, întregul care primeşte în chip negrăit şi fiinţial întregul ipostas prezent al lui Dumnezeu-Cuvîntul întrupat, Care Îşi face şi-Şi

358. Origenismul susţinea că, la capătul desăvîrşirii, fiinţele raţionale vor depune trupurile, revenind la starea pe care au avut-o înainte de întrupare Dar atunci ar trebui ca Hristos să fi ajuns cel dintîi la starea aceasta de desăvîrşire şi să fi depus trupul. Dacă n-a ajuns încă, înseamnă că urmează altui model care e mai avansat ca El în desăvîrşire. Dar care este acel alt model? Apoi în acest caz, n-ar mai fi El Conducătorul mîntuirii noastre. În acest caz El n-ar mai fi Cel singur atotdesăvîrşit, sau în orice caz, El n-ar fi împlinit încă drumul desăvîrşirii Sale ca om. El n-ar fi biruit total moartea cu trupul. Învierea nu ar mai însemna biruinţa definitivă a morţii, cum spune sfîntul apostol Pavel (I Cor., 15, 14; 26, 35—58). Hristos n-ar fi terminat în Sine opera mîntuirii.

arată trupul propriu al Său? Aceasta n-o pot înțelege[359]. De ce apoi, dacă și această părere ar face parte din taina credinței bisericești, n-a fost cuprinsă împreună cu celelalte puncte în Simbolul în care a fost expusă credința neîntinată a creștinilor, de către sfinții și fericiții părinți adunați la diferite timpuri pentru întărirea dumnezeieștilor dogme ale Sfintei și apostoleștii a lui Dumnezeu Biserici? Aceasta o lăsăm acestor înțelepți să o spună.

Dar socotesc că ajung pentru acum cele spuse în această digresiune către aceștia. Drept aceea ne vom întoarce către alții.

113. *Către cei ce susțin că trupurile există înaintea sufletelor.*

A spune că sufletele vin la existență după trupuri, cum faceți voi, e ușor, pentru oricine vrea, dar a întemeia rațional această afirmare e foarte greu și anevoios și nu e deloc ușor de a dovedi ceea ce se susține prin ea. Căci dacă sămînța ce pune începutul facerii omului este după voi cu totul neînsuflețită, e și cu totul nepărtașă de viață, deoarece ceea ce e lipsit cu desăvîrșire de orice fel de suflet e lipsit și de orice putere de viață. Iar dacă e cu totul lipsit de suflet și de lucrare susținătoare de viață, e vădit că e mort. Iar dacă admitem că e mort, nici nu se hrănește, nici nu crește, nici nu va putea în nici un fel subzista și rămîne nedescompus și neîmprăștiat. Dovadă despre cele spuse e vindecarea rănilor în trupuri. Cînd se ating de acestea medicii, dacă află un trup aproape mort, folosesc întîi medicamentele

359. Sfîntul Maxim observă că umanul în Hristos este un întreg sau, ceea ce a asumat Hristos este întregul uman. Umanul își menține caracteristicile lui numai prin totalitatea părților lui spiritual-biologice. Orice lipsă din acest uman ia părții care rămîne caracterele umanului (sufletul rămîne singur după moarte numai un răstimp, în care continuă să trăiască cu amintirile vieții în trup și cu nădejdea acestei vieți în veșnicie).

În fiecare parte a lui, omul e determinat de toate părțile lui. Cu un astfel de întreg participă umanul în Hristos la viața dumnezeiască. Dacă ar participa la viața dumnezeiască cu fîșii ale umanului detașate de întreg, deci nu ca natură integral umană, distinctă de natura divină, deși nu separată de ea, n-ar trăi viața dumnezeiască ca om adevărat, ca om deplin. (Aici stă adevărul definiției de la Calcedon despre cele două naturi în Hristos și neadevărul monofizismului despre o singură natură compusă în Hristos). Ca urmare, trupul nu poate fi depus pentru eternitate de ființa umană. De aceea nu l-a depus nici Hristos. Apoi, întrucît umanul acesta a fost făcut nemuritor și îndumnezeit în Hristos ca întreg, cum poate fi depus ceva din acest întreg nemuritor și îndumnezeit? Toate definițiile credinței creștine în Sinoadele ecumenice au apărat nu numai învățătura despre Dumnezeu cel adevărat (personal, liber, iubitor și, prin aceasta, puternic), ci și cea despre mîntuirea omului integral. Dar la sfîntul Maxim această prețuire a valorii pozitive a omului își atinge punctul culminant. Căci toate ereziile pe care le-au combătut Părinții, sfîrșind cu sfîntul Maxim, slăbeau atît noțiunea adevărată și integrală a lui Dumnezeu, cît și a omului. Susținînd că Cel ce S-a coborît la om este Dumnezeu adevărat, Părinții accentuau indirect valoarea omului pentru Dumnezeu, pentru revelarea deplină a lui Dumnezeu. Dar Sinodul de la Calcedon și după el, în mod mai clar, sfîntul Maxim au avut misiunea să apere și în mod direct integritatea umanului unit cu Hristos și asigurat în starea de supremă desăvîrșire prin îndumnezeirea pentru veci.

care-l smulg din această stare și de-abia pe urmă aplică pe cele care refac trupul scobit de rană spre întregirea lui. Căci trupul viu are o fire ce se reface și putere de conservare și reînviorare a vieții sale, iar cel mort nu mai lucrează nicidecum odată ce e mort și lipsit de puterea vitală și de aceea e inactiv. De altfel cum ar și persista ceea ce e prin fire pornit spre risipire și ușor de descompus, dacă nu preexistă logic, ca o temelie, o oarecare putere vitală, care adună și strînge în chip natural în jurul ei ceea ce se împrăștie, putere în care a primit să aibă atît existența cît și forma de la Puterea care a zidit toate cu înțelepciune? Căci în ceea ce își are trupul existența după ce s-a născut, în aceea e drept să se spună că își are și începutul subzistenței. Pentru că ceea ce face ca trupul ce se desparte de suflet să se risipească, face desigur trupul, pe drept cuvînt, prin venirea sa la existență, să și înceapă să subziste împreună cu el.

Iar dacă, strîmtorați de aceste raționamente, spuneți că sămînța ce prilejuiește constituirea omului nu e de tot moartă, ci participă la o oarecare putere vitală, fie ea cît de mică, și deci are un oarecare suflet prin participarea la o astfel de putere (căci fără suflet nu e nici un fel de viață nici în cele ce se ivesc în natură, nici în cele cuprinse în orbita pururea mișcătoare a cerului, și nici un fel de viață nu există, după judecata rațională, fără suflet), orice fel de viață ați admite că are sămînța la zămislire ar trebui să o socotiți ca proprietate a unui oarecare suflet, care formează deosebirea constitutivă a ființei respective de cele care nu sînt ca ea [360].

360. Se confirmă în aceasta ceea ce am spus la nota 350 sau cel puțin se afirmă că pune sufletul omului chiar în sămînța din care se zămislește. Capitolul acesta se remarcă în chip deosebit prin logica strînsă și nuanțată, care de altfel caracterizează în general scrisul sfîntului Maxim. După ce a evidențiat absurditatea afirmației că sufletele preexistă trupurilor, trece acum la respingerea afirmației că trupurile primesc subzistența înaintea sufletelor. În fond afirmația aceasta e o completare a teoriei origeniste că sufletele sînt trimise în trupuri spre pedepsirea lor pentru un păcat săvîrșit într-o existență anterioară. Căci dacă trupul e o temniță în care e trimis sufletul pentru pedepsire, trebuie zidită mai întîi această temniță pentru ca sufletul să fie încarcerat în ea și, prin aceasta «aruncat» în lume, cum zice filosoful Heidegger. Ceea ce caracteriza în general teoria origenistă era că sufletul și trupul nu vin la existență deodată, ca două componente strîns unite ale unicei naturi umane, ci sînt două entități unite provizoriu din afară, fără o legătură naturală interioară între ele. Iată cum începe sfîntul Maxim argumentarea că trupul nu există nici o clipă fără suflet. După concepția Părinților greci (menționăm în special pe lîngă sfîntul Maxim, pe sfîntul Grigorie de Nyssa), tot ce are oarecare viață sau creștere din sine are și un oarecare suflet, deci și planta. Viața e adică proprietatea unui principiu unitar care conduce creșterea plantei, animalului sau omului. Principiul acesta imprimă și o formă individuală mai deosebită fiecărei plante, animal sau om. Dar individualitatea acestui principiu în plante și animale e mai puțin accentuată decît la oameni. Pe lîngă aceea, acest principiu unitar al vieții în oameni e înzestrat și cu o conștiință și cu liber arbitru, care individualizează și mai mult pe fiecare om, mai bine zis îi conferă caracterul de persoană de care plantele și

Iar dacă, împinşi de forţa adevărului, trebuie să recunoaşteţi că embrionul are şi suflet, se cuvine şi sînteţi datori să spuneţi voi înşivă ce şi cum este acesta şi cum poate fi înţeles şi numit. Dacă afirmaţi că are numai suflet nutritiv şi cauzator de creştere, adică numai ca al unei plante şi nu ca al omului, în baza acestui cuvînt trupul va fi după voi ceea ce e hrănit şi făcut să crească. Dar oricît de mult aş cugeta, nu înţeleg cum poate fi omul tată al plantei, care nu are nicidecum, după fire, existenţa de la om. Iar dacă atribuiţi omului numai sufletul înzestrat cu simţire, embrionul va fi recunoscut avînd la zămislire, desigur, un suflet de cal sau de bou, sau de alte animale de uscat şi de aer, şi după voi omul n-ar mai fi, după fire, tată al omului la începutul formării lui, ci precum am zis, al oarecărei plante sau al vreunui animal din cele de pe pămînt. Şi ce ar fi mai absurd şi mai nebunesc decît aceasta ? [361]

Căci a susţine că nu coexistă, de la prima constituire a celor existente, determinantele proprii ale subzistenţei lor, conform diferenţei naturale neschimbate, înseamnă a amesteca toate între ele şi a afirma că nici una dintre existenţe nu este în chip propriu ceea ce este şi se numeşte. Iar răul şi mai mare e că această afirmare implică în chip vădit cea mai mare calomnie la adresa înţelepciunii şi a puterii dumnezeieşti. Căci dacă toate cele ce sînt în orice fel au deplinătatea în raţiunea proprie, înainte de facerea lor, după preştiinţa lui Dumnezeu, e vădit că încă din clipa în care încep să existe sau sînt aduse la existenţă, conform raţiunilor proprii, vor avea în chip neştirbit deplinătatea în act. Căci dacă făpturile au, după preştiinţă, deplinătatea, iar cînd sînt ajunse la existenţă şi făcute, nedeplinătatea, sau cele făcute nu sînt cele preştiute, ci altele în loc de acelea, ele ar fi semnul unei slăbiciuni vădite şi clare a Făcătorului, Care nu poate înfăţişa în chip deplin, prin facere, în act (κατὰ τὴν ἐνέργειαν), ceea ce este după fiinţă (κατὰ τὴν οὐσιάν), existenţa preştiută [362].

animalele sînt lipsite. Ideea că chiar în sămînţa unei plante e de la început o anumită putere vitală o admiteau şi susţinătorii teoriei că sufletul vine la existenţă în trup după constituirea acestuia. Sfîntul Maxim le arată că, admiţînd această putere vitală în plantă, trebuie să admitem şi un suflet ca suport unitar al acestei puteri.

361. Presupunînd că adversarii trebuie să admită un suflet în plantă şi animal şi deci, cu atît mai mult în om, ca suport al puterii vitale, îi întreabă ce înţeleg prin acest suflet care există de la început în embrionul omenesc. Dacă înţeleg numai un suflet nutritiv şi cauzator al creşterii, ca şi în plante, ar urma că socotesc pe om tată al unei plante, nu al altui om; dacă ar susţine că sufletul din embrionul uman e înzestrat şi cu simţire animală (cu sensibilitate), ar socoti pe om tată al unui animal, nu al altui om.

362. După argumentul luat din puterea vitală imanentă, pe care o are embrionul de la început, sfîntul Maxim aduce un argument teologic pentru venirea sufletului la existenţă odată cu trupul. E un argument luat din preexistenţa raţiunilor creaturilor lui Dumnezeu. Dumnezeu preştie făpturile în deplinătatea lor. Dar dacă le preştie în deplinătatea lor, trebuie să le şi aducă la existenţă în această depli-

113 a. Iar dacă, ocolind aceste argumente, vă repeziți la ultimul, zicînd că nu e drept ca ceea ce e după chipul lui Dumnezeu și dumnezeiesc (așa numiți sufletul mintal) să înceapă să subziste odată cu curgerea și cu plăcerea murdară și că e mai cuviincios a socoti că trebuie spus că intră după patruzeci de zile de la zămislire, vă dovediți învinuind în mod deschis pe Făcătorul firii și vă expuneți pe drept cuvînt primejdiei înfricoșate a blasfemiei ce răsare de aici. Căci dacă e rea nunta, e vădit că e rea și legea nașterii după fire. Iar dacă e rea această lege a nașterii după fire, cu drept cuvînt va fi după voi învinovățit, Cel ce a făcut firea și i-a dat legea nașterii. Și de ce am mai respinge pe manihei și pe cei dinainte de ei, care, într-un oarecare mod, din pricina aceasta și numai din ea, au susținut două principii și au negat pe Dumnezeu cel peste toate, odată ce vă aflăm și pe voi spunînd același lucru, deși, nu prin aceleași cuvinte ? [363]

Iar dacă, din pricina aceasta, refuzați să admiteți că sufletul rațional și mintal începe să subziste o dată cu trupul la zămislire, de frica rușinii, nu veți îndrăzni să admiteți nici după patruzeci de zile, nici după vremea sarcinii de nouă luni, nici după naștere, înainte de curățirea de patruzeci de zile, că cel născut are sufletul rațional și mintal. Căci nu e îngăduit în acest timp ca cel născut să fie adus la templul lui Dumnezeu, fiind socotit de lege necurat. Deci urmează, potrivit unui just raționament, să socotiți că, pînă la împlinirea zilelor de curăție, cel născut nu are sufletul rațional și mintal, ci cum am zis mai înainte, al vreunei plante sau al vreunui animal necuvîntător, din cele aflătoare în lume. Iar dacă motivul pentru o astfel de părere îl găsiți în faptul că marele Moise a scris să nu se pedepsească cel ce a lovit o femeie însărcinată înainte de patruzeci de zile, dacă s-ar întîmpla ca aceea, din pricina lovirii, să lepede embrionul (fătul) înainte de vreme, s-ar putea zice că înțeleptul Moise a scris aceasta, după înțelesul imediat, nu pentru a arăta că atunci se face intrarea sufletului rațional în trup, ci pentru a indica că atunci se încheie deplina ieșire la iveală a formei fătului (ἐξεικονισμὸν, Ieș., 21, 22).

---

nătate. Altfel Dumnezeu S-ar dovedi neputincios în a realiza un lucru preștiut în deplinătatea lui. Dumnezeu concepe din veci nu părți separate din om, ci omul ca întreg. Integritatea omului de la începutul existenței lui e legată de gîndirea pretemporală a lui de către Dumnezeu.

363. Sfîntul Maxim, menționînd argumentul origeniștilor că sufletul nu poate veni la existență odată cu curgerea și cu plăcerea murdară, are prilejul să cinstească nunta și legea naturală a nașterii, și, odată cu aceasta, pe Făcătorul care a instituit-o. E un nou prilej de afirmare a valorii omului și a legilor naturale ale existenței lui. S-ar vedea de aci că nașterea trupului din trupuri, chiar atinsă de păcat, e o lege a firii, instituită de Dumnezeu. Deci sfîntul Maxim nu s-ar arăta adeptul sfîntului Grigorie de Nyssa.

Totuşi, mă tem să primesc o astfel de părere, ca nu cumva, ordinea raţionamentului înaintînd din treaptă în treaptă, să mă facă pe drept cuvînt vinovat de înfricoşate nelegiuiri, silindu-mă să spun în desfăşurarea raţionamentului ceea ce nu e îngăduit să se spună : că Domnul şi Dumnezeul nostru, dacă a binevoit cu adevărat să Se facă om ca noi fără de păcat, S-a făcut în momentul zămislirii om fără suflet şi fără minte şi că a rămas aşa patruzeci de zile. Dar sfinţii noştri părinţi şi dascăli spun deschis, mai bine zis Însuşi Adevărul spune şi a spus prin ei că, deodată cu coborîrea lui Dumnezeu-Cuvîntul la zămislire, Domnul însuşi şi Dumnezeu-Cuvîntul S-a unit, fără nici o trecere de timp, cu trupul, prin mijlocirea sufletului raţional şi nu a primit prin mijlocirea trupului neînsufleţit un suflet raţional venit după aceea; că n-a asumat un trup cu totul neînsufleţit, sau un suflet fără minte şi fără raţiune, ci Şi-a unit Lui după ipostas, în chip negrăit, firea neştirbit deplină constînd din suflet raţional şi trup. De aceea îmbrăţişez întru totul învăţătura coexistenţei, iar cele două opinii extreme, contrare între ele şi celei de la mijloc, le resping după cuviinţă, căci am ca apărător şi învăţător fără greşală al acestei opinii, prin însăşi taina întrupării Sale, pe Cel ce S-a făcut cu adevărat om şi a confirmat prin Sine subzistenţa firii depline deodată cu venirea ei la existenţă prin naştere [364]. El n-a făcut altceva decît a înnoit firea, adică a schimbat zămislirea prin sămînţă şi naşterea prin stricăciune, pe care firea şi le-a atras după neascultare, căzînd de la dumnezeiasca şi duhovniceasca înmulţire, dar n-a înnoit raţiunea firii, după care este şi Se naşte subzistînd de la însăşi venirea la existenţă din sufletul raţional şi din trup [365].

---

364. Argumentul ultim şi suprem e pentru sfîntul Maxim, şi în privinţa aceasta, cel hristologic. Hristos nu a asumat la început, la zămislire, numai trupul, primind sufletul ulterior prin mijlocirea trupului. Dimpotrivă le-a primit pe amîndouă în mod inseparabil, deşi, dată fiind poziţia de temelie a sufletului în raport cu trupul, se poate spune că a primit trupul prin suflet, aşa cum la omul obişnuit trupul se formează prin puterea sufletului. Iar la om, deci şi la Hristos, sufletul nu are numai puterea vitală, ca la plantă şi ca la animal, ci şi puterea raţiunii şi a minţii. Deci Hristos a asumat din prima clipă nu un trup neînsufleţit sau înzestrat numai cu un suflet vital, fără minte şi fără raţiune, ci un trup însufleţit de sufletul raţional şi mintal.

365. Hristos asumînd de la început, prin naştere, firea umană întreagă, constătătoare din trup şi suflet, nu Se deosebeşte prin aceasta de ceilalţi oameni. El Se deosebeşte numai prin faptul că a primit într-un mod nou firea noastră prin naştere; a primit-o printr-o naştere fără sămînţă bărbătească şi fără coruperea trupului feciorelnic. Dar acest mod înseamnă mai degrabă o readucere a firii la modul ei originar de venire la existenţă, la cel dinainte de păcat, în care puterea dumnezeiască şi Duhul lui Dumnezeu aveau un rol mai important. Prin această înnoire a modului de naştere, Hristos nu a schimbat însăşi raţiunea sau componenţa firii noastre.

114. *Cum se face înnoirea lucrurilor ce se înnoiesc rămînînd neschimbate după fire.*

Căci toată înnoirea, vorbind în general, se referă la modul lucrului ce se înnoieşte, dar nu la raţiunea firii. Pentru că o raţiune înnoită alterează firea, întrucît nu mai are raţiunea după care există neslăbită. Dar modul înnoit cu păstrarea raţiunii celei după fire arată puterea minunii, întrucît indică o fire suportînd o lucrare ce lucrează peste rînduiala ei.

Raţiunea firii omeneşti este ca firea să fie suflet şi trup, sau constînd din suflet raţional şi trup; iar modul este chipul în care lucrează şi suportă o lucrare în mod natural, chip ce se alternează şi se schimbă adeseori, fără să schimbe cu sine cîtuşi de puţin şi firea [366].

La fel se întîmplă şi cu orice alt lucru cînd Dumnezeu voieşte să înnoiască ceva referitor la zidirea Sa, din purtarea de grijă pentru cele providenţiate şi în scopul arătării puterii Sale ce le cuprinde şi le străbate pe toate. Astfel, arătînd din vechime măririle minunilor şi semnelor, S-a folosit de modul înnoirii, mutînd spre alt chip de viaţă decît cel în trupul supus stricăciunii (coruperii) pe fericiţii Enoch şi Ilie, nu prin prefacerea firii, ci prin schimbarea conducerii şi îndrumării ei. De asemenea a înmulţit cantitatea apei spre înecarea oamenilor netrebnici de pe pămînt, cînd a arătat pe Noe, primul corăbier care avea o vieţuire nepătată, ducînd în corabie fiarele sălbatice; a cinstit pe Avraam şi pe Sara, marii Săi închinători, cu un copil, dincolo şi de hotarul şi de timpul legiuit firii spre facerea de copii; a făcut ca focul să-şi îndrepte pornirea spre cele de jos spre pierzania necredincioşilor (Fac., 19, 24), fără să se micşoreze pentru aceasta în raţiunea firii lui; a aprins fără ardere focul rugului, spre chemarea slujitorului (Ieş., 7, 2);

366. Ca de obicei sfîntul Maxim face o distincţie între raţiunea unui lucru care echivalează cu definiţia, sau cu compoziţia lui, şi modul sau modurile lucrului. Aici el dă însă şi o definiţie precisă a modului. Acesta se referă la activitatea şi la forma de actualizare a făpturii şi deci, de manifestare a raţiunii ei, fie în sens bun, fie în sens rău. Raţiunea lucrului nu e schimbată prin nici un mod de activitate sau de actualizare a lui. Dar modul poate fi schimbat nu numai cu alte moduri naturale, ci şi prin înlocuirea lui cu unul ce depăşeşte posibilitatea naturală a lucrului de a se actualiza, în mod activ sau pasiv, fără să schimbe raţiunea lui. Această înlocuire a modurilor naturale de actualizare activă şi pasivă cu unul mai presus de fire o numeşte sfîntul Maxim «înnoire» sau, mai precis, «tăierea unei căi noi» (καινοτομία). El aduce ceva nou în fire, nu e numai o simplă întinerire. Dar în faptul că nici acest mod, sau cale nouă de realizare a firii umane, nu-i schimbă raţiunea sau definiţia, ci o lasă identică în fiinţă, sfîntul Maxim vede ilustrată învăţătura lui că Dumnezeu, prin lucrarea Lui, nu alterează firea creată, ci o desăvîrşeşte, că firea nu e închisă în creat, ci deschisă lui Dumnezeu. Căci între Dumnezeu şi firea creată nu există o contradicţie. În acest sens lucrarea suportată de firea umană, sau lucrarea pe care o poate realiza prin modul ce depăşeşte posibilităţile ei naturale, e totuşi o lucrare conformă naturii ei, deci, aşa zicînd, naturală sau naturală în sensul deplin al cuvîntului. Căci prin modul acesta firea nu e pusă într-o stare de totală pasivitate, ci într-o lucrare superioară, care nu constă numai în lucrarea

a prefăcut apa în sînge în Egipt (Ieș., 7, 17), fără ca aceasta să-și părăsească firea ei, ci rămînînd apă după fire, și după ce s-a înroșit; și a săvîrșit acolo toate celelalte minuni și semne, spre a da celor credincioși nădejdea scăpării din necazurile ce le sufereau, iar celor necredincioși, simțirea puterii pedepsitoare, spre părăsirea învîrtoșării față de Dumnezeu în care erau ținuți; a despărțit marea cu toiagul și a desfăcut continuitatea apei, fără ca aceasta să iasă din firea ei, spre trecerea celor urmăriți pentru El și spre împiedicarea celor ce urmăreau pe nedrept pe cei de neam bun și liber; a îndulcit apa cu lem-

---

divină, ci și în starea de a-și însuși această lucrare, de a fi subiectul activ al ei, arătînd inclusă în fire capacitatea de a se desăvîrși la nesfîrșit din puterea dumnezeiască.

Față de origenism, care susținea succesiunea continuă a altor lumi, sfîntul Maxim afirmă eternitatea rațiunilor acestei lumi și eternitatea existenței ei subzistente, odată ce a fost creată. Lumea aceasta va exista veșnic, dar se va desăvîrși la nesfîrșit în infinitatea divină. Profunda încredere în valoarea acestei lumi unice caracterizează concepția sfîntului Maxim. Toate componentele creațiunii au o valoare eternă. Nimic nu e de lepădat, cum afirma origenismul.

În teoria sfîntului Maxim despre modurile schimbătoare ale lucrurilor se exprimă faptul că lumea e dată de Dumnezeu omului ca o realitate contingentă, elastică în moduri, dar fermă și destinată veșniciei în rațiunile ei, care poate fi actualizată în feluri diverse, de om, mai bine zis de Dumnezeu și de om, într-un dialog liber de acte. Dar în faptul că în rațiuni ea rămîne neschimbată se exprimă faptul că omul nu poate anula sau altera cu totul lumea ca dar al lui Dumnezeu în activitatea sa, adică nu poate trece în această activitate peste Dumnezeu ca partener în dialog, socotindu-se singurul făcător și creator. Concepția aceasta stă la mijloc între concepția extremă care consideră lumea ca radical transformabilă prin om, și cea care consideră că totul se desfășoară în lume într-o înlănțuire strictă în care omul nu poate interveni. Concepția din urmă se acoperă cu cea despre caracterul total transformabil al lumii, dar socotește că această transformare nu se înfăptuiește prin libertatea omului, ci prin legile naturii. Concepția creștină este o ingenioasă împăcare a statorniciei creației cu libertatea lucrării lui Dumnezeu și a omului în ea. Prin modurile lucrării lumea poate fi chiar îndumnezeită, sau poate ajunge în chinurile iadului, dar nu nimicită, sau scoasă din rațiunea ei. Rațiunile făpturilor sînt neschimbabile, dar elastice. Elasticitatea lor permite lucrarea liberă a lui Dumnezeu sau a omului asupra lor, dar fixitatea rațiunilor nu poate permite alterarea lor ființială. Lumea poate fi îndumnezeită, dar trăiește îndumnezeirea ei ca lume. Și omul, la fel. Lucifer devine diavol, sau înger rău, dar tot înger rămîne. În sucitele justificări ale răului și contestări ale binelui se manifestă o raționalitate inteligentă rău folosită, sau o incapacitate de sustragere de sub prestigiul binelui. *Sticla poate fi transparentul a tot felul de culori, dar tot sticlă rămîne. Fața hidoasă* păstrează trăsăturile copilului nevinovat, ca și fața sfîntului consolidat în bunătate. Nimic nu se schimbă în esență, dar toate se înfrumusețează sau se urîțesc. E un progres infinit în ambele sensuri. Există de aceea și o eternitate a iadului. În rațiunile făpturilor conștiente e implicat un progres în ambele feluri, care arată că lumea poate să înainteze infinit spre bine sau infinit spre rău prin libertate. Ea e făcută de o ființă atotputernică și liberă pentru ființele conștiente unite cu ea, libere să o folosească într-un sens sau altul, cu o sete de a o duce spre Absolutul *infinit dincolo de orice relativitate, fără să-i schimbe ființa.* Lumea e prin aceasta nu un zid opac, nemișcat, ci un perete transparent și mobil și un vehicol potențial al nostru spre Dumnezeu cel atotliber, atotbun și infinit.

Se poate spune că multiplicitatea persoanelor e multiplicitatea de moduri în care se realizează concret și se actualizează lumea în cadrul rosturilor ei și rațiunea sau ființa cea una a umanului, precum persoanele divine sînt moduri eterne în care există concret ființa divină. Așa se explică atît unitatea cît și bogăția variată și variabilă a realității cosmice și umane.

nul și a plouat din cer o pîine neplugărită, străină și necunoscută; a aruncat din mare deodată mulțime de păsări de mîncare, fără o naștere naturală a unora din altele spre mîngîierea celor ce sufereau în pustie; a arătat piatra mică izvorîtoare de apă spre întărirea în credință a celor obosiți de nevoințe; a întrerupt cursul apei spre trecerea ca pe uscat a poporului cinstitor de Dumnezeu; a oprit în chip minunat mersul neîmpiedicat al soarelui și al lunii și a făcut să stea nemișcată firea pururea mișcătoare a cerului, spre nimicirea stăpînirii necredincioase ce se împotrivea din neștiință lui Dumnezeu, înainte de a lua sfîrșit puterea celor ce se văd și spre dobîndirea moștenirii făgăduite de departe în chip nemincinos. Și toate celelalte cîte se zice că le-a făcut Dumnezeu în țara dobîndită și cele cîte au venit peste vechiul Israel cînd a păcătuit le-a făcut înnoind firea celor ce s-au înnoit în ce privește modul lucrării, dar nu rațiunea existenței [367]. Iar după acelea toate, săvîrșind taina cu adevărat atotnouă, pentru care și prin care au fost acelea, cea a întrupării Sale pentru noi, a înnoit firea în ce privește modul, dar nu rațiunea, luînd trupul prin mijlocirea sufletului mintal, zămislindu-Se negrăit fără de sămînță și născîndu-Se fără stricăciune cu adevărat, ca om adevărat, avînd suflet mintal cu trup de la însăși zămislirea cea negrăită [368].

115. *Toată firea își are deplinătatea ei finală în rațiunea ei.*

Căci vorbind în general, nici o fire inteligibilă și sensibilă, sau simplă și compusă, de orice fel ar fi, nu primește niciodată printr-o parte a ei începutul aducerii la existență, nici nu poate subzista printr-o jumătate. Ci, dacă e fire compusă, subzistă întreagă, deplină, cu

---

367. Elasticitatea sau contingența lumii în modurile ei ca un chip și ca un mijloc în esență neschimbat al dialogului liber între Dumnezeu, ca persoană liberă și stăpînitoare, și oameni permite lui Dumnezeu să-Și manifeste libertatea în ea nu numai prin alternarea diverselor moduri naturale de activare a forțelor din ea, ci și prin folosirea unor moduri mai presus de cele ce decurg din natura acestor forțe, întrucît nici ele nu scot lucrurile din rațiunile lor, ci ajută omului să vadă mai clar pe Dumnezeu ca partener al dialogului și în general deschide perspectiva spre eshatologie, cînd toată creația va fi transfigurată, devenită mediu străveziu de manifestare a energiilor divine. Sfîntul Maxim ilustrează cu exemple din Vechiul Testament ridicarea naturii la un chip al vieții mai înalte fără să o scoată din autenticul ei sau o face deschisă pentru arătarea lui Dumnezeu cel personal.

368. Toate faptele din Vechiul Testament prin care Dumnezeu S-a manifestat intervenind în natură printr-un mod mai presus de modurile ce decurgeau din posibilitățile ei naturale, tăind sau deschizînd astfel o cale nouă pentru creație, fără să o știrbească, spre a o conduce la împlinirea adevărată, au culminat în întruparea Fiului lui Dumnezeu conform acestui mod nou. Precum acele acte antecedente Întrupării au arătat posibilitatea firii și a lui Dumnezeu pentru actul culminant al acestui mod, tot așa acest act culminant a pus începutul pentru învierea printr-un astfel de mod a întregii firi omenești și, cu ea, a întregii creații. Întruparea lui Hristos a fost deschiderea unei căi noi (χαινοτομία) pentru întreaga creație, a căii de îndumnezeire a ei, a căii de ridicare a ei la nivelul de subiect și de mediu al energiilor divine necreate.

părţile proprii depline dintr-o dată, neavînd să parcurgă vreo distanţă de timp pînă la ea însăşi sau pînă la unele părţi din care este. Iar dacă e fire simplă sau inteligibilă, de asemenea subzistă deplină deodată cu raţiunile ei depline, fără nici o lipsă, nedespărţind-o nicidecum vreun timp, de raţiunile ei proprii. Căci n-a fost vreo fire din cele ce sînt, nici nu este, nici nu va fi, care să fie după raţiunea ei ceea ce nu este încă acum, sau care este acum sau va fi mai pe urmă ceea ce nu era mai înainte. Căci cele ale căror raţiuni au avut la Dumnezeu deplinătatea, odată cu existenţa nu primesc prin aducerea lor la existenţă şi în fiinţă, conform cu raţiunile lor, nici un adaos sau ştirbire din cele ce le sînt necesare spre a fi ceea ce sînt [369].

Dar socotesc că ajung cele spuse în digresiunea aceasta a cuvîntului, şi către aceştia, ca să nu mai fie traşi uşor spre opinii absurde de cei ce îşi întemeiază credinţa pe probabilitatea meşteşugită, clădită pe iscusinţa cuvintelor.

116. *De ce învăţătorul a legat naşterea din botez, de Întrupare.*

Cu ce scop şi din ce cauză a legat învăţătorul naşterea din botez, de Întrupare (căci aceasta mai rămîne să fie cercetată din tema de faţă), voi spune pe scurt, aşa precum am aflat. Spun cei ce tîlcuiesc mistic cuvintele dumnezeieşti şi le cinstesc precum se cuvine, cu contemplaţii mai înalte, că omul a fost făcut la început după chipul lui Dumnezeu ca să se nască cu voinţa din Duh şi să primească asemănarea adausă lui prin păzirea poruncii dumnezeieşti, ca să fie acelaşi om făptură a lui Dumnezeu după fire şi fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin Duh după har. Căci nu era cu putinţă ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin îndumnezeirea din har, dacă nu se năştea mai înainte cu voinţa din Duh, datorită puterii de-sine-mişcătoare şi liberă aflată în el prin fire.

Această naştere imaterială îndumnezeitoare şi dumnezeiască părăsind-o primul om, prin aceea că a ales în locul bunătăţilor gîndite şi nearătate pe cele plăcute şi arătate simţirii, Dumnezeu l-a osîndit după cuviinţă să aibă o naştere involuntară, materială şi pieritoare. Căci a socotit că e drept ca cel ce a ales de bunăvoie în locul celor mai bune pe

369. Sfîntul Maxim respinge aci o evoluţie care transformă entităţile vii sau componentele lor în esenţa lor. Omul poate crea prin tehnică şi prin artă forme noi în lume, dar ele nu au nici durată eternă, nici nu se înmulţesc prin ele însele. Elementele chimice din cosmos rămîn cît va fi lumea, dar într-o cantitate mărginită; plantele şi animalele rămîn şi ele, dar ele se succed în timp necontenit. De aceea tehnica umană care utilizează energia din cosmos (din petrol sau cărbune etc.) are posibilităţi limitate de extindere, pe cînd plantele şi animalele, darurile date de Dumnezeu pentru alimentarea omenirii, nu se epuizează niciodată pentru că se înmulţesc unele din altele. O anumită evoluţie a animalelor se poate explica prin implicarea potenţială a unor specii noi în cele vechi.

cele mai rele să schimbe naşterea liberă, nepătimitoare, voită şi curată cu cea pătimaşă, roabă şi silită, după asemănarea dobitoacelor necuvîntătoare şi fără minte şi să primească în locul cinstei celei împreună cu Dumnezeu şi dumnezeieşti şi negrăite, necinstita alipire de materie, împreună cu animalele cele fără de minte.

De această naştere voind Cuvîntul, Care a creat firea oamenilor, să elibereze pe om şi să-l readucă la fericirea dumnezeiască, Se face cu adevărat om dintre oameni şi Se naşte trupeşte fără de păcat pentru om şi Se botează suportînd, Cel ce e Dumnezeu după fiinţă şi Fiul lui Dumnezeu după fire, de bunăvoie pentru noi, naşterea spre înfiere duhovnicească, spre golirea de puterea naşterii din trupuri.

Aşadar, Fiul şi Cuvîntul, Care ne-a făcut pe noi şi e singur împreună-Dumnezeu şi împreună-slăvit-cu-Tatăl şi cu Duhul, Se face pentru noi cu adevărat om ca noi, din noi, şi Se naşte trupeşte fără de păcat şi primeşte să suporte, Cel ce e prin fire Dumnezeu, naşterea din botez, spre înfierea duhovnicească pentru noi [370]. De aceea socotesc că a le-

370. Sfîntul Maxim socoteşte că sfîntul Grigorie a legat botezul de întrupare pentru că primul este naşterea spirituală din Dumnezeu, care în parte completează, în parte depărtează ceea ce e păcat în naşterea trupească a omului după căderea în păcat. În facerea lui Adam a fost implicată şi o naştere voluntară a lui, din Duhul dumnezeiesc. Omul a răspuns cu voia lui voinţei lui Dumnezeu care l-a făcut. Nu se poate naşte cineva din Duhul spre libertate, fără acceptarea liberă a acestei naşteri. Omul a fost chemat la existenţă şi a acceptat venirea la ea sau a răspuns la chemare. Îndată ce a apărut în existenţă, şi-a dat aprobarea la actul aducerii lui la existenţă. E o bucurie cu care el însoţeşte aducerea lui la existenţă. Omul adus astfel la existenţă nu s-a trezit la conştiinţă după o vreme îndelungată (numai Adam nu a fost adus la existenţă ca prunc). Un reflex al aprobării aducerii sale la existenţă se vede şi în copil în faptul că se bucură de viaţă de timpuriu. Ba chiar se bucură de bine, sau primeşte binele cu o vagă conştiinţă a valorii lui. Cu atît mai mult s-ar fi întîmplat aceasta cu copiii născuţi în afara păcatului. Complicatele şi sucitele întrebări dacă e bine că există şi le pune omul mai tîrziu. Iar respingerea categorică a existenţei prin sinucidere sau ucidere e un semn categoric al contestării actului de aducere a sa la existenţă de către Dumnezeu, sau a legăturii cu Dumnezeu prin Duh.

Aceasta e o explicare ce ar corespunde cu ideea sfîntului Grigorie de Nyssa că aşa ca Adam, şi urmaşii lui ar fi fost aduşi la existenţă nu prin naşterea din trupuri, ci printr-o facere a lor însoţită îndată de voinţa lor de a se naşte din Duh. Prin căderea lui Adam s-a căzut în naşterea din trupuri. Hristos a primit, pentru a fi solidar cu noi, naşterea noastră din trup, dar prin botez a restabilit tainic naşterea noastră din Duh, făcîndu-ni-Se nouă înaintemergător, deşi pentru Sine avea şi naşterea din Duh cu voia odată cu naşterea din trup. Dar s-ar putea ca ideea sfîntului Grigorie de Nyssa — adoptată şi de sfîntul Maxim, că dacă Adam n-ar fi căzut, urmaşii lui s-ar fi născut şi ei nu din unirea trupurilor, ci numai prin facere ca Adam şi prin suflarea Duhului — să pară improbabilă. În orice caz s-ar putea admite că dacă Adam n-ar fi căzut, zămislirea urmaşilor din trupuri ar fi fost probabil unită cu o sensibilitate pură, ca un sărut între copii, şi în acest caz ea ar fi fost urmată imediat de o naştere a lor din Duh cu voia, echivalentă cu o anumită aprobare a lor, deci răsărind din suflarea dumnezeiască sau cu ceea ce primesc oamenii ulterior prin botez. Această explicare n-ar indica, pentru cazul cînd Adam n-ar fi căzut, o anulare a naşterii din trupuri, ci ar îmbina naşterea din trupuri cu naşterea din Duhul. Poate că naşterea lui Iisus din fecioară ne-ar arăta această unire dintre naşterea din trup şi din Duh. El acceptă totuşi botezul ca un act ulterior, pe de o parte pentru a arăta trebuinţa noastră de a aproba, de a completa şi purifica

gat învățătorul nașterea din botez de Întrupare spre a înțelege nașterea din botez ca golire de putere a nașterii din trupuri și ca dezlegare de ea. Căci ceea ce a părăsit Adam (nașterea din Duh spre îndumnezeire) de bunăvoie, fiind osîndit să se nască trupește spre stricăciune, a restabilit Acesta, făcîndu-Se de bunăvoie om, ca un bun și de-oameni-iubitor. Căci S-a așezat sub greșeala noastră, osîndindu-Se cu voia pe Sine însuși împreună cu noi El, Cel singur liber și fără de păcat. Și primind să suporte nașterea noastră din trupuri, în care stătea puterea osîndei noastre, a restabilit tainic nașterea noastră în Duh. Și dezlegînd în Sine, pentru noi, legăturile nașterii trupești, ne-a dat nouă, celor ce credem în numele Lui, putere prin nașterea cu voia în Duh, să ne facem fii ai lui Dumnezeu în loc de fii ai trupului și ai sîngelui.

Deci mai întîi a avut loc la Domnul întruparea și nașterea trupească din pricina osîndirii mele și apoi a urmat nașterea părăsită de noi, prin botez, în Duh, pentru mîntuirea și rechemarea, sau, mai limpede spus, pentru recrearea mea.

Astfel, Dumnezeu a unit rațiunea existenței mele și rațiunea existenței bune și a înlăturat despărțirea și distanța acestora produsă de mine și prin acestea m-a pus cu înțelepciune în mișcare spre rațiunea existenței veșnice. Această rațiune nu-i mai lasă pe oameni să fie purtați și să se poarte fără voie, căci iconomia purtării celor văzute ia sfîrșit cu marea și obșteasca înviere, care naște pe om spre nemurire într-o existență neschimbată. Căci pentru om a luat firea celor văzute,

---

nașterea noastră din trupuri, pe de alta, pentru a lua o nouă putere a Duhului ca să elimine din trup urmările păcatului și a învinge moartea prin înviere. Botezul ar fi în acest caz o dezlegare nu de nașterea din trupuri în general, ci de nașterea din trup unită cu păcatul. Botezul, ca naștere cu voia noastră din Duhul, ne eliberează din păcat și ne dă puterea să înfrînăm afectele, iar Domnului Îi dă puterea să Se elibereze de urmările păcatului și să învingă moartea prin înviere, nu să nu moară. El implică astfel efortul nostru și al Lui.

Dacă omul ar fi rămas în ascultarea de Dumnezeu, nașterea spirituală prin voință s-ar fi perpetuat printr-o tainică legătură cu nașterea trupească a oamenilor. Dar căderea în păcat a redus venirea la existență a oamenilor la o naștere inconștientă, pasivă, neliberă, cu urmări pătimașe în viața lor. Hristos, născîndu-Se ca om fără de păcat și în mod liber, a restabilit posibilitatea unirii nașterii Sale cu nașterea din Duh, ca legătură evidentă cu Dumnezeu. Aceasta se înfăptuiește pentru oameni prin botez. Hristos a acceptat botezul nu pentru Sine, căci pentru El însăși nașterea din trup a fost în același timp o naștere liberă din Duhul Sfînt, ci pentru noi. El Se botează nu pentru a goli de păcat, prin această naștere din Duh, nașterea Sa din trup, ca noi, ci pentru a o goli numai de urmările păcatului (puterea de neîncovoiat a afectelor) și pentru a ne deschide nouă calea ca, prin botez, sau prin această naștere din Duh, să golim nașterea noastră din trup de păcate și de urmările păcătoase, să fim dezlegați de pasivitatea și de robia pătimașă pe care această naștere o reprezintă și o are ca urmare. Prin nașterea din Duhul sau prin botez dobîndim adevărata libertate. Sfîntul Maxim accentuează foarte mult această naștere în libertate și spre libertate.

existența devenirii prin facere, și împreună cu el va lua prin har necoruperea după ființă [371].

Dar de voiți, să recapitulăm înțelesul celor spuse, reamintindu-le pe scurt. Avem nașterea din trup a Mîntuitorului nostru, despărțită numai prin cugetare în rațiunea de mai înainte a firii și în aceea care există acum la noi, în care a murit; și iarăși, în rațiunea facerii cea după fire și în modul nașterii; apoi, în modul diferit al facerii după ființă a sufletului și a trupului; pe lîngă acestea, în zămislirea fără de sămînță și în nașterea fără de stricăciune. Deci vă aparține vouă, ca unor judecători drepți, să aprobați, din opiniile expuse, pe cea mai bună [372].

117. Tîlcuire a cuvintelor aceluiași din aceeași cuvîntare: «*Ce cauți leacuri care nu folosesc la nimic? De ce (cauți) sudoarea zilelor de criză, cînd poate e aci cea a sfîrșitului?*» *(Cuv. la Sfîntul Botez*, cap. 12, P.G., 36, 373).

Acest cuvînt, precum zice fericitul bătrîn, l-a spus învățătorul către cei ce amînau botezul și îl amînau în nădejdea că vor trăi, de dragul iubirii de plăceri. El zice: «De ce trebuie să înveți de la altul certitudinea sfîrșitului (al vieții adică) și nu înțelegi că e de pe acum prezent? De ce cauți leacuri care nu folosesc la nimic? De ce cauți sudoarea crizei, cînd poate e aici cea a sfîrșitului?» Întrucît medicii spun că cei cu temperatură au patru zile de criză și anume a patra, a șaptea,

371. Domnul, unind pentru noi nașterea din trup cu nașterea din Duh prin botez, a unit existența noastră primită prin naștere din trupuri cu existența cea bună primită prin nașterea din Duh la botez. Existența cea bună este însă o existență dinamică ce ne mișcă spre veșnica existență bună sau spre înviere. Persistența de bună voie în mișcarea spre această țintă ne eliberează de purtarea fără voie și lipsită de o țintă finală. Învierea va fi nașterea spre nemurire, adică spre o existență neschimbată în plinătatea existenței dumnezeiești. Dacă am fi simplu născuți din trupuri, am fi purtați fără voie într-o existență care nu înaintează prin efort liber în existența bună și, prin aceasta, spre învierea în veșnica existență bună.

372. Nașterea lui Hristos din trupul Fecioarei are unite în ea în mod real, dar, în același timp, distincte prin cugetare, rațiunea firii dinainte de cădere cu rațiunea firii de după cădere, sau mai bine zis cele două moduri ale venirii ei la existență. Căci a rămas în modul cel dinainte prin lipsa de păcat și a primit modul de după aceea, arătat în urmările nepăcătoase ale păcatului (afectele și moartea); rațiunea facerii prin Dumnezeu o arată în faptul că ia ființă ca om fără sămînță bărbătească, iar modul nașterii de după păcat, prin faptul că Își ia trupul din trupul Fecioarei. În Hristos e unit omul dianinte de cădere cu cel de după cădere, pentru ca să fie readus cel din urmă la cel dintîi cu voia lui, folosindu-se de puterea Duhului pentru biruirea celui din urmă prin cel dintîi. Înfrînînd cu puterea Duhului afectele, restabilește prin aceasta omul dinainte de cădere și îl duce pînă la ținta lui, la învierea în existența lui veșnică și bună. Duhul din existența de la început Se face punte puternică de la existența de după păcat la cea dinainte de păcat și, din ea, la cea veșnică. Hristos e Omul care are, în unirea dintre starea dintîi și cea de a doua, puterea omului din starea finală și veșnică. Această legătură o face între cele trei stări ale noastre Duhul primit cu voia la botez, după pilda lui Iisus Hristos și ca Duh ce iradiază în noi la botez din Duhul lui Hristos.

a noua și a unsprezecea, ba poate și a treisprezecea (căci dacă văd în acestea trupul bolnav udat de sudoare, deduc că va trăi cel ce zace), e cîte un bolnav care așteaptă sudoarea amînînd cu imprudență botezul. De aceea, învățătorul sfătuiește, cu multă înțelepciune, pe cel bolnav să nu se încreadă în această sudoare, și să nu se bizuie în deșert pe ea, căci e posibil ca în locul ei să aibă loc sudoarea morții, care vestește sfîrșitul vieții prezente. Îi dă acest sfat ca nu cumva bolnavul, cum am spus, lăsîndu-se amăgit de această sudoare, să uite de viața sigură, dumnezeiască și veșnică, înstrăinîndu-se de ea, și să se îngrijească de viața omenească, bolnăvicioasă și sigur pieritoare. Căci aceasta e prin fire cu neputință de ținut și pururea curgătoare prin corupere și schimbare și se mistuie mai repede din mîinile celor ce cred că o au, ca imaginea inconsistentă a visului din fața celui ce o vede.

118. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Nu-I place lui Hristos să fie furat de multe ori, deși e foarte iubitor de oameni»* (*Ibid.* cap. 33, P.G. 36, 405).

Zic unii cînd ajung la acest loc din Cuvîntare : Cum nu-I place lui Dumnezeu să fie furat, dacă e foarte iubitor de oameni, ba chiar izvorul nesecat al iubirii de oameni, încît nu e împuținat în nici un fel de cei ce primesc de la El ? Căci iubirea Lui de oameni s-ar arăta mai degrabă cînd nu s-ar supăra prin aceea că dă putință, celor ce vor să-L fure, să facă aceasta de cîte ori vor și mai ales printr-un furt mîntuitor. Față de aceștia vom spune, dacă Dumnezeu ne va dărui cuvînt, că plinătatea iubirii de oameni și semnul cel mai clar al grijii celei bune, față de cei ce vor să fure din ea, este să nu îngăduie ca cei ce vor, să-L fure de multe ori, ca nu cumva fiind ușoară răpirea mîntuirii, ușoară să fie, drept urmare, și lepădarea darului, ca putînd fi primit iarăși cu ușurință. Prin aceasta cei ce au obținut darul nu s-ar sili să dobîndească deprinderea fermă și stabilă în bine. Voia lor ar fi lesne atrasă spre rău datorită ușurinței dobîndirii binelui, care ar fi disprețuit din pricina ieftinătății [373].

373. Dumnezeu vrea ca omul să crească duhovnicește, iar această creștere nu se înfăptuiește fără efortul lui de a menține harul și de a dobîndi o deprindere tot mai fermă într-un bine tot mai mare. Dar acest efort nu-l fac cei ce socotesc că pot cădea continuu, cu ideea că pot obține mereu harul iertării. Se afirmă aci principiul sinergiei și, odată cu el, sensul unei mîntuiri care înseamnă și o creștere duhovnicească a omului, nu al mîntuirii care e o simplă iertare a omului din partea lui Dumnezeu fără nici un efect asupra lui, un act față de care omul rămîne un obiect pasiv. Aceasta ar însemna o depreciere a mișcării omului spre ținta finală și veșnică, ca legată de puterea lui. Aceasta ar însemna considerarea mișcării omului ca un rău în sens origenist.

119. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor din *Cuvîntarea la Paşti* a aceluiaşi : *«Gol prin simplitatea şi prin viaţa nemeşteşugită ; şi fără nici un acoperămînt şi veşmînt. Căci aşa trebuia să fie cel de la început» (Cuv. la Sfintele Paşti,* cap. 8, P.G. 36, 632).

Ce descoperire ne face în chip ascuns prin aceste cuvinte acest mare învăţător, numai aceia ştiu, care au primit harisma înţelepciunii şi a cunoştinţei egală cu el ; aceia care, după ce au lepădat toată întinăciunea patimilor şi a împătimirii materiale de pe ochii minţii, au putut primi din toate raza cunoştinţei. Căci cu ajutorul acesteia, retrăgîndu-şi mintea din cele multe, prin raţiunea simplă şi unitară, pe cît e cu putinţă, au îmbrăţişat toată ştiinţa lucrurilor printr-o înţelegere simplă [374].

Noi însă, peste a căror înţelegere a adevărului zace încă întunericul neştiinţei, pentru învîrtirea minţii numai în jurul celor nestatornice, încercăm cu neputinţa noastră să spunem ceva despre tema de faţă, aşa cum un orb, pipăind cu amîndouă mîinile într-o grămadă de lucruri, află adeseori ceva de preţ. Şi anume nu spunem nimic altceva decît ceea ce a dat Dumnezeu în mîinile noastre, după cum s-a scris, spre a vă hrăni după putere pe voi, bunilor părinţi. Vom da o tîlcuire simplă şi săracă şi pe măsura noastră, adică a raţiunii pipăitoare a puterii noastre de înţelegere, cerînd binecuvîntarea voastră părintească. Aceasta, pentru ca nu cumva, colindînd inoportun cu simţurile cîmpul celor sensibile, ca Esau, să ne lipsim, din cauza întîrzierii, de binecuvîntarea promptă a părintelui hrănit (Fac., 27, 31, urm.) sau, căutînd din pricina înaltei păreri despre noi ceva mai mare decît puterea noastră, să fim răniţi de cei ce locuiesc încă în muntele contemplaţiei noastre, ca Israel, despre care legea spune că, încumetîndu-se unii, s-au suit în munte şi a ieşit amoreul cel ce locuia în muntele acela şi i-a rănit pe ei (Deut., 1, 43—44).

Presupun deci că învăţătorul zice acestea, voind să arate deosebirea de temperament (κρᾶσις) a trupului omenesc în strămoşul Adam dinainte de cădere faţă de cel care e văzut că stăpîneşte acum în noi. Atunci adică nu era purtat încoace şi încolo de dispoziţiile temperamentale ale trupului care-şi sînt contrare şi în luptă între ele, ci ră-

374. Avem aici schema obişnuită a urcuşului spiritual, aşa cum o vede sfîntul Maxim : a) purificarea de patimi, care echivalează cu îndepărtarea unor solzi de pe ochii minţii ; b) contemplarea curată a înţelesurilor tuturor lucrurilor întîlnite ; c) concentrarea acestor înţelesuri într-o înţelegere totală şi simplă prin retragerea minţii de la contemplarea pe rînd a lucrurilor definite. Toate înţelesurile îşi descoperă atunci un înţeles (sau o raţiune) unitar şi simplu şi însăşi raţiunea omului a ieşit, pe această treaptă, din ramificarea ei într-o mulţime de reflexiuni. Atunci omul înţelege orice lucru particular, orice împrejurare distinctă, din această înţelegere totală şi simplă.

mînea egal, fără revărsare și readunare în sine, și liber de prefacerea necontenită prin acestea, potrivit cu dispozițiile predominante. Căci nu era lipsit de nemurirea prin har și nu avea coruperea care-l înțeapă cu acele ei, ci avea un alt temperament al trupului, cuvenit stării lui de atunci, un temperament alcătuit din dispoziții neînvrăjbite și simple. Datorită acestui temperament era omul gol. Adică nu pentru că era omul necarnal și netrupesc, ci pentru că nu avea temperamentul (κρᾶσις) care face trupul mai gros, deci muritor și dur. După acest mare dascăl, omul trăia nemeșteșugit, neveștejindu-și sănătoasa stare naturală dată lui în chip ființial. Și nu avea nevoie de îmbrăcăminte, deoarece, din pricina nepătimirii aflate în el, nu se temea de rușine și nu era supus frigurilor și căldurilor, pentru care mai ales au născocit oamenii obiceiul caselor și al veșmintelor [375].

120. *Alt înțeles al aceluiași text.*

Sau poate dascălul arată și din cele ce se văd acum la om cele ce țineau atunci de el, prin înlăturarea celor ce țin acum de el. Căci acum omul se mișcă sau în jurul nălucirilor iraționale ale patimilor, amăgit de iubirea de plăceri, sau în jurul rațiunilor meșteșugurilor, din strîmtorarea impusă de cele de trebuință, sau în jurul rațiunilor naturale, îndemnat de legea firii spre cunoaștere. La început însă nimic din acestea nu atrăgea cu necesitate pe omul făcut mai presus de toate. Căci așa trebuia să fie la început : să nu fie atras nicidecum de nimic din cele de sub el, sau din jurul lui, sau din el, avînd nevoie de un singur lucru spre desăvîrșire : de mișcarea nereținută spre cele de deasupra lui, adică spre Dumnezeu, cu toată puterea lui de iubire. Căci fiind nepătimitor prin har, nu era accesibil înșelăciunii nălucirii patimilor prin plăcere ; și neavînd trebuință de nimic, era liber de nevoia constrîngătoare a meșteșugurilor ; și fiind înțelept, se afla mai presus de cercetarea firii în vederea cunoașterii. Deci, primul om nu avea ni-

375. Sfîntul Maxim explică starea trupului dinainte de cădere printr-un temperament deosebit de cel care caracterizează starea trupului după cădere. Temperamentul e o stare globală, alcătuit din amestecul tuturor dispozițiilor și tendințelor omului (κρᾶσις). Temperamentul omului înainte de cădere era liniștit pentru că toate dispozițiile lui erau liniștite, libere de lupta între ele. Iar aceste dispoziții erau liniștite pentru că omul avea nemurirea prin har și era ferit de corupere. Teama de moarte si procesul coruperii îl țin pe om într-o stare de permanentă agitație, care ea însăși contribuie la accelerarea procesului de corupere și la grăbirea morții. Prin temperamentul lui de după cădere, omul e pătimaș, iar pasiunile care provin din el sînt una din cauzele pentru care omul se îmbracă ; o altă cauză sînt frigul și căldura excesivă, provocate în parte de pasiuni, care accelerează procesul de corupere a trupului. Fără domnia pasiunilor, trupul ar fi fost mai fin, mai spiritual, mai egal în temperatură și deci nesupus coruperii și morții.

mic așezat între Dumnezeu și sine, care să trebuiască să fie cunoscut și care să împiedice apropierea liberă ce avea să se producă prin iubire între sine și Dumnezeu, prin mișcările spre El.

De aceea l-a numit învățătorul «gol prin simplitate», ca aflîndu-se mai presus de orice căutare după fire; și «prin viața nemeșteșugită», ca fiind curat de orice viață ce are nevoie de meșteșuguri; și «fără nici un acoperămînt și veșmînt», ca fiind liber de împletirea pătimașă între simțuri cu cele sensibile. Acestora s-a supus mai tîrziu, cînd, căzut în nevoie, și-a ales de bunăvoie să fie lipsit de toate, în loc să fie plin, ajungînd dedesubtul celor cărora le era deasupra [376].

121. *Alt înțeles al aceluiași text.*

Sau poate «gol» îl numește învățătorul pe omul de la început, ca pe unul ce era lipsit de contemplația și de cunoștința variată a firii; și cu «viață nemeșteșugită», ca pe unul ce era scutit de metodica multiplă în făptuire și virtute și avînd ca deprindere rațiunile neîntinate

---

376. Sfîntul Maxim declară că sfîntul Grigorie consideră că putem cunoaște cele ce țineau de starea lui Adam dinainte de cădere, înlăturînd prin cugetare sau în mod real prin urcușul spiritual, cele ce țin acum de noi, fără să ne fie esențiale: mișcarea în jurul nălucirilor iraționale ale patimilor, mișcarea în jurul rațiunilor diferitelor meșteșuguri și mișcarea în jurul rațiunilor naturale ale lucrurilor. Nălucirile iraționale ale patimilor, rațiunile meșteșugurilor și rațiunile naturale ale lucrurilor sînt cele trei straturi care stau între om și Dumnezeu. Ele îl trag pe om spre cele de dedesubtul lui, în loc să se miște spre Dumnezeu, singurul care este deasupra lui. Adam înainte de cădere nu avea între el și Dumnezeu aceste trei straturi. Dar el nu se afla totuși într-o unire deplină cu Dumnezeu, ci urma să ajungă la ea printr-o mișcare care avea să sporească tot mai mult iubirea între el și Dumnezeu. Deci noi avem acum ca program revenirea la starea lui Adam dinainte de cădere și apoi înaintarea în ea. Dar noi nu putem reveni la starea lui Adam fără să trecem prin cele trei straturi: prin biruirea patimilor, prin însușirea rațiunii meșteșugurilor și prin însușirea rațiunilor naturale ale lucrurilor. Numai Adam n-ar fi trebuit să treacă prin ele.

E de observat că, pe cînd nălucirile patimilor sînt socotite ca iraționale, meșteșugurile și lucrurile au rațiunile lor proprii. Nălucirile ca pseudo-creații ale patimilor au în ele o inconsistență: sînt investirea unor lucruri și persoane cu frumuseți și dulceți ireale, de către febrilitatea patimilor. Aceste năluciri trebuie destrămate ca niște miraje inconsistente. Dimpotrivă: nevoile reale, la care a ajuns firea noastră prin procesul de corupere care s-a inițiat în ea după cădere, ne fac să învățăm modul de combinare a diferitelor elemente ale naturii pentru a ne confecționa instrumentele de satisfacere a acestor nevoi și de apărarea de o moarte prematură. Sînt rațiunile tehnicii, care s-au dezvoltat în proporții uriașe. Unealta, mașina, în epoca noastră își are rațiunea ei, adică compoziția ei proprie și modul de compoziție al elementelor din care se constituie. Rațiunile acestea nu sînt rațiunile unor entități naturale care se formează, durează și se înmulțesc prin ele însele, dar care ne ajută să cunoaștem din anumite laturi rațiunile diferitelor elemente constitutive ale naturii. Aceste rațiuni sînt produsele omului, dar omul folosește în producerea lor rațiunile naturale. Dar rațiunile naturale se cer cunoscute nu numai pentru ajutorul ce-l dau omului la confecționarea rațiunilor diferitelor unelte și mașini, ci și pentru că prin ele omul satisface setea naturală de cunoaștere. Dar setea aceasta de cunoaștere vizează ca ultim obiectiv pe Dumnezeu. E pentru prima dată că sfîntul Maxim afirmă că, pentru urcușul la Dumnezeu, e necesară trecerea prin rațiunile meșteșugurilor. El include astfel în rațiunile ce trebuie cunoscute de om în urcușul lui spre Dumnezeu și rațiunile meșteșugurilor sau ale tehnicii. Căci el nu atribuie utilizării în tehnică a acestor rațiuni numai satis-

ale virtuţilor; iar «în afară de tot acoperămîntul şi veşmîntul», ca pe unul ce nu avea o trebuinţă premergătoare de sesizare a celor văzute prin simţuri spre cunoaşterea celor dumnezeieşti. Căci avea numai deprinderea simplă a virtuţii şi a cunoştinţei unitare, simple şi păstrătoare a celor de după Dumnezeu, care au nevoie numai de mişcarea prin lucrare spre arătarea lor cu voia.

Acum însă toţi cei care voiesc să se ridice din căderea protopărintelui, prin raţiunea iubitoare de înţelepciune (filosofică), încep întîi de la înlăturarea totală a patimilor, apoi, de la părăsirea raţiunilor meşteşugurilor, ca, depăşind în sfîrşit contemplaţia naturală, să ajungă la cunoştinţa nematerială care nu are nici o formă modelată de simţuri şi nici un înţeles exprimabil prin cuvînt, aşa cum a făcut Dumnezeu la început pe primul om. Astfel, vor deveni goi prin simplitatea cunoştinţei şi prin viaţa neîmprăştiată şi moartă legii cărnii [377].

S-ar putea înţelege şi în alt mod mai înalt chestiunea de faţă, dar ne oprim acum, pentru cauza pe care am spus-o la începutul cuvîntului.

122. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«E de un an, ca Soare al dreptăţii, fie ca cel ce porneşte de acolo, fie ca cel ce se circumscrie prin ceea ce se vede»* (Din acelaşi *Cuv.* cap. 14, P.G. 36, 641).

Multe sînt numirile Mîntuitorului nostru şi felurit e modul în care poate fi înţeleasă fiecare într-o explicare mai înaltă. Pentru că multe înţelesuri se pot vedea în contemplarea naturală a lucrului folosit prin

---

facerea unor nevoi practice ale omului, ci şi suişul unei trepte de cunoaştere care trebuie cunoscută şi depăşită. Desigur, tehnica aceasta nu trebuie să se dezvolte dincolo de necesităţile reale ale omului şi să fie folosită şi spre răul lui. El trebuie să rămînă stăpînul ei şi să nu fie împiedicat de la urcuşul spre Dumnezeu.

377. Aici sfîntul Maxim nu mai insistă asupra libertăţii lui Adam dinainte de cădere, de pasiuni. Acest lucru e de la sine înţeles. Dar precizează în ce sens a spus că nu era preocupat de raţiunile naturale. N-a spus aceasta în sensul că era lipsit de cunoaşterea acestor raţiuni, sau că manifesta un dispreţ faţă de creaţiunea lui Dumnezeu, ci avea aceste raţiuni concentrate într-o cunoaştere simplă şi unitară. Această cunoaştere le păstra în ea şi le putea face distincte cînd voia, printr-un act voluntar de evidenţiere a lor. De asemenea Adam înainte de cădere nu era lipsit de făptuirea cea bună sau de practicarea virtuţilor, dar nu avea nevoie să lupte pentru a descoperi sensul specific al faptelor şi virtuţilor şi metodelor de deprindere a lor, căci le avea pe toate acestea într-o înţelegere unitară, atotcuprinzătoare, punîndu-le numai în evidenţă atunci cînd le săvîrşea şi le practica. De aceea, nu avea nevoie de o prea amănunţită cercetare a celor sensibile pentru a cunoaşte raţiunile lor, nici de o cercetare a raţiunilor înseşi ,căci le înţelegea şi pe unele şi pe altele dintr-o sesizare globală a tuturor. La această înţelegere trebuie să ajungă şi omul duhovnicesc, dar trecînd prin cunoaşterea specifică a lucrurilor şi prin practicarea virtuţilor, după ce a dobîndit-o pe aceasta, cum nu trebuia să treacă Adam înainte de cădere. Omul de acum trebuie să se ridice, din viaţa împrăştiată, la viaţa neîmprăştiată, moartă faţă de legea cărnii, cum nu trebuia să se ridice Adam care nu suferea de împrăştiere şi pentru care nu exista legea cărnii.

asemănare, ca numire a Domnului. Aşa este şi în cazul textului ambiguu de faţă. Căci multe sînt şi modurile explicărilor Soarelui dreptăţii; aşa de multe, cîte nu le poate înfăţişa cuvîntul acesta din pricina scurtimii. De aceea îl vom explica şi noi în înţelesul în care l-a explicat învăţătorul, desfăşurînd după puterea noastră cele spuse de el în chip concentrat.

Anul e, aşadar, după sfinţii şi înţelepţii noştri învăţători, revenirea soarelui de la acelaşi punct la acelaşi punct, avînd însuşirea încincită a timpului. Căci timpul se împarte şi se adună în zi, săptămînă, lună, anotimp şi an. Şi anul de asemenea, în oră, zi, săptămînă, lună şi anotimp. Dar mişcarea rămînînd în tot cursul lui continuă şi neîntreruptă, împărţirile constatate prin schimbare aplică numărul unei mişcări continue şi neîntrerupte a timpului.

Iar dacă anul se înfăptuieşte la noi în modul acesta, potrivit cu cursul soarelui, «anul Domnului primit» este, desigur, precum s-a scris (Lc., 4, 19), în înţelesul alegoric, toată întinderea veacurilor. De la începutul acesteia a binevoit Dumnezeu să dea fiinţă celor ce sînt, şi substanţă, celor ce nu sînt. Şi peste toate, asemenea unui soare inteligibil al puterii ce ţine totul în chip durabil, a primit să trimită cu pogorămînt prin providenţă raza Sa şi a binevoit să varieze modurile spre coacerea bunătăţilor proprii pe care le-a semănat în lucruri, pînă la sfîrşitul veacurilor. Atunci va culege roadele semănăturii proprii, neamestecate cu neghină şi curate de orice îngrămădeală de pleavă. În felul acesta raţiunea universală a mişcării celor ce se mişcă va ajunge la capăt, cei vrednici primind ultima fericire făgăduită, cea a îndumnezeirii [378].

---

378. Deşi însuşirea proprie a lui Dumnezeu este eternitatea, totuşi El este simbolizat şi de timp, chiar dacă acesta are un început şi un sfîrşit. Căci timpul este un întreg în care se împlineşte o operă, un plan. În sensul acesta omul, în tîlcuire alegorică, reprezintă tot timpul sau toată întinderea veacurilor şi în acelaşi timp e simbolul lui Hristos. Căci aşa cum anul astronomic reprezintă o mişcare integrală a soarelui, aşa anul, înţeles alegoric ca totalitatea timpului, reprezintă lucrarea integrală a lui Hristos, Soarele dreptăţii, Care împlineşte această lucrare de la începutul întinderii veacurilor şi pînă la sfîrşitul lor. Cuvîntul lui Dumnezeu, Soarele dreptăţii, dă fiinţă entităţilor care sînt, prin faptul că au raţiunile lor eterne în El însuşi şi nu vor dispărea în veci şi în aceste entităţi dă subzistenţă diferitelor calităţi şi stări ale lor, care nu persistă în veci şi, în sensul acesta, nu sînt. De la începutul veacurilor şi pînă la sfîrşitul lor Hristos trimite prin providenţă, El fiind Soarele dreptăţii, razele sau energiile Sale necreate, prin care stimulează şi susţine străduinţele, faptele şi virtuţile făpturilor, ca tot atîtea moduri spre creşterea seminţelor puse de El în ele şi spre desăvîrşirea sau coacerea rodurilor lor. Razele Soarelui dreptăţii, sau energiile necreate, provoacă fapte variate din partea făpturilor în această mişcare de creştere. Varietatea aceasta e în funcţie de libertatea lui Dumnezeu şi a făpturilor. Ea dovedeşte caracterul contingent, elastic al creaţiunii, întrucît dă putinţă de activare a unor moduri variate de lucrare liberă asupra ei.

În compararea veacurilor cu un an în care «Soarele dreptăţii» îşi duce roadele semănate în ţarina lumii la coacerea deplină, sfîntul Maxim vădeşte concepţia despre istorie ca o mişcare unitară care, trecînd prin etape tot mai apropiate de coa-

Deci «Soare al dreptății» a fost numit Domnul ca făcător și desăvîrșitor al veacurilor, ca început și ca sfîrșit al tuturor, ca proniator al celor proniate, ca orînduitor al înțeleptei ordini încincite și ca Cel ce umple toate de lumina veșnică prin nelipsitele trimiteri ale bunătății și face, pe cei ce-și lărgesc porii lor mintali spre primirea razei celei fericite, copți și buni de mîncare lui Dumnezeu și Tatăl[379].

Tot El este și «an al Domnului primit», ca Cel ce Se împlinește prin toți cei ce se mîntuiesc prin mișcarea în mod încincit săvîrșită de El în chip inteligibil ca Soare al dreptății. E o mișcare pe care o va cunoaște, desigur, cel ce culege, prin contemplarea naturală exactă a celor văzute potrivit rațiunii, știința duhovnicească a celor inteligibile. De aceea a zis învățătorul: «Cel ce pornește de acolo, sau cel ce se circumscrie prin ceea ce se vede», fie ca Cel ce pornește prin naștere ca lumina din lumină și ca Dumnezeu adevărat din Dumnezeu Tatăl după ființă adevărat, fie ca Cel ce Se circumscrie, Același ca om în chipul văzut al firii noastre, precum soarele care pornește din cer se circumscrie în corpul văzut în formă de disc[379 b].

---

cere, se va sfîrși cînd semințele binelui vor fi ajuns la coacerea deplină, care echivalează, pentru oamenii care cred în Hristos, cu îndumnezeirea. Desigur că mișcarea aceasta duce spre coacerea semințelor puse, pentru că e încălzită de Soarele dreptății sau al virtuților și deci, de conlucrarea Soarelui dreptății cu oamenii. În special îndumnezeirea nu va fi produsul mișcării permanente a istoriei, ci al harului dumnezeiesc, căci ea va fi dăruită în grad complet dincolo de istorie. Dar numai celor ce au înaintat spre ea în cursul istoriei, prin colaborarea cu harul.

379. Hristos este «Soarele dreptății» între altele și pentru că umple toate de lumina veșnică prin neîmpuținatele raze ale bunătății. Lumina e identică cu bunătatea. Singură bunătatea e cu adevărat luminoasă. Prin ea se face cunoscut omul și prin ea cunoaștem. Prin ea Se revelează Dumnezeu și pătrunde în inima omului. Cei ce-și deschid porii minții pentru această lumină, care e în același timp bunătate și căldură trimise de Soarele dreptății, se umplu de ea, devin asemenea Soarelui, încît nu mai sînt despărțiți de El. În acest sens s-au copt și s-au făcut buni de mîncare pentru Dumnezeu și Tatăl, adică sînt primiți în intimitatea Lui, împreună cu Fiul. Dumnezeu Tatăl nu mai e separat de făptură, ci aceasta e primită în El, ca un rod devenit asemenea Lui, așa cum rodul țarinii cînd e copt poate fi primit în interiorul ființei umane, căreia îi dă trăsătura lui, așa cum ființa îi dă acestuia trăsătura ei.

379 b. Hristos Se împlinește în toți cei ce se mîntuiesc, completînd timpul Lui (Ef., 1, 23). El Se împlinește treptat prin mișcarea săvîrșită în cei ce cred, unită cu mișcarea lor, asimilîndu-Se tot mai mult cu ei, fără să-i confunde niciodată cu Sine. Asimilîndu-i în felul acesta cu Sine, formează cu ei un tot asimilat de Tatăl. Mișcarea încincită înseamnă poate cinci etape ale urcușului spiritual al celor ce cred, care sînt tot atîtea mișcări ale «Soarelui dreptății» în ei: credința, curățirea de patimi, deprinderea virtuților, contemplarea rațiunilor din lume, cunoașterea prin iubirea simplă a lui Dumnezeu. Urcînd aceste trepte, omul duhovnicesc face experiența întreagă a mișcării sale în Hristos și a mișcării lui Hristos în El. Hristos Se împlinește ca un alt Soare în fiecare. În această mișcare Hristos pornește de la Tatăl, prin pogorămînt, pentru fiecare, sau pentru toți, prin întrupare ca să Se circumscrie după măsurile la care ajunge fiecare, sau în trupul luat din Fecioara Maria. Pe de o parte Se împlinește, pe de alta Se circumscrie în fiecare. Căci fiecare umplîndu-se de Hristos întreg rămîne totodată om. În omul finit poate lua loc infinitul dumnezeiesc.

123. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Nu e nici o mirare dacă fiecare își caută mielul mai ales acasă*» (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 14, P.G. 36, 641).

Ar zice poate cineva și, socotesc, pe drept cuvînt: dacă unul este Hristos, Cel propovăduit tainic celor ce pot să audă și să vadă duhovnicește, prin lege și prooroci și prin măreția zidirii, oare cum poruncește legea, care înfățișează tipul lui Hristos, să se jertfească mulți miei pe la casele părintești? Către acesta zicem: dacă am primi Cuvîntul însuși cînd Se atinge spiritual de urechile și de ochii sufletului și le deschide pe acestea spre primirea și contemplarea tainelor Sale și totodată spre pedepsirea a toată neascultarea și spre lepădarea a toată deșertăciunea, am cunoaște negreșit voia tainică a Sfintei Scripturi. Căci am uni cu locul de față pe cel asemănător al sfîntului Apostol care zice: «Nimic n-am judecat să știu între voi, fără numai pe Hristos Iisus și, pe Acesta, răstignit» (I Cor., 2, 2).

Deci fiecare dintre cei ce au crezut în Hristos se răstignește și răstignește împreună cu sine pe Hristos, răstignindu-se adică duhovnicește împreună cu Hristos, după puterea proprie și după deprinderea și calitatea virtuții aflate în el. Căci fiecare își adaptează răstignirea, după alt mod al virtuții. Unul se răstignește numai păcatului cu fapta și pe acesta îl omoară, pironindu-l cu frica de Dumnezeu. Altul se răstignește și patimilor înseși și tămăduiește puterile sufletului. Altul, chiar și închipuirilor patimilor, nelăsînd slobode simțurile spre primirea vreuneia din exagerările produse de acestea. Altul, și gîndurilor și amintirilor vecine cu patimile. Altul, și amăgirii prin simțuri. Altul leapădă, răstignindu-se, relația afectuoasă a simțurilor cu cele sensibile, provenită din familiaritatea naturală cu ele. Altul stinge prin cruce și toată mișcarea simțurilor în general spre a nu mai avea peste tot nimic care să se lucreze în sine în chip natural. Altul face să înceteze cu desăvîrșire și însăși lucrarea minții.

Și, ca să spun ceva și mai înalt, unul se răstignește filosofiei făptuitoare prin nepătimire și trece la contemplația naturală în Duh, ca de la trupul lui Hristos la sufletul Lui; altul moare și contemplației naturale, prin lepădarea contemplației simbolice a minții ce se mișcă în jurul lucrurilor, și se mută la tainica inițiere uniformă și simplă în știința despre Dumnezeu, ca de la sufletul lui Hristos la mintea Lui; iar altul se ridică și de la aceasta la negrăitul indefinit, înlăturînd totul prin negația desăvîrșită, ca de la mintea lui Hristos la dumnezeirea Lui.

Fiecare are pe Hristos, cum am spus, potrivit cu puterea sa şi cu harul Duhului dăruit lui după vrednicie, făcîndu-şi pe măsura sa urcările înalte prin mortificarea faţă de toate.

Aşa jertfeşte fiecare din noi lui Dumnezeu şi mielul, ca într-o casă proprie, în locul reprezentat de starea conformă virtuţii lui şi se împărtăşeşte de carnea Lui şi se satură de Iisus. Căci Hristos Iisus Se face miel al fiecăruia după cum poate să-L cuprindă şi să-L mănînce. Se face propriu lui Pavel, marele propovăduitor al adevărului, şi, în chip deosebit, propriu fiecărui sfînt, după măsura credinţei din fiecare şi după harul Duhului hărăzit lui; acestuia aşa, aceluia altfel, aflîndu-Se întreg în întreg, dar făcîndu-Se tuturor toate [380].

124. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor *«Tot ce are Cuvîntul carnal şi hrănitor se va mînca cu măruntaiele şi cu cele ascunse ale minţii şi se va mesteca spre mistuire duhovnicească»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 16, P.G. 36, 645).

Cel ce a adus la subzistenţă toată firea cu înţelepciune şi a sădit în chip ascuns, în fiecare dintre fiinţele raţionale, ca primă putere, cunoaşterea Sa, ne-a dat şi nouă, umiliţilor oameni, ca un Stăpîn prea darnic, după fire, dorul de El, împletind cu acesta în chip natural puterea raţiunii, ca să putem cunoaşte cu uşurinţă modurile împlinirii dorului şi ca nu cumva, greşind, să nu nimerim la ceea ce luptăm să

380. Unii din cei ce citeau acest text din sfîntul Grigorie întrebau cum poate să caute fiecare mielul său acasă la sine, odată ce Hristos e unicul Miel de jertfă, ca Miel ce Se jertfeşte împreună cu sine la alt nivel duhovnicesc. Sfîntul Maxim arată că fiecare întîlneşte pe Hristos la nivelul său, care e casa sa. Dacă mai înainte a văzut toată creşterea duhovnicească a celui credincios ca o mişcare produsă de mişcarea Soarelui Hristos în el, care-l duce spre îndumnezeire, acum sfîntul Maxim vede în această creştere ca o răstignire a sa cu Mielul Hristos pe alte şi alte trepte ale virtuţii. Aceste trepte sînt opt. Primele cinci sînt răstigniri: răstignirea faţă de păcatele cu fapta, faţă de patimi, faţă de închipuirile produse de patimi, faţă de gîndurile referitoare la patimi, faţă de închipuirile simţurilor. Urmează apoi trei răstigniri faţă de stări nepăcătoase în ele însele, dar care pot duce la stările păcătoase: faţă de relaţia afectuoasă a simţurilor cu cele sensibile, faţă de orice fel de lucrare a simţurilor, faţă de însăşi lucrarea minţii. Omul pornit pe drumul duhovnicesc se jertfeşte pe toate aceste trepte împreună cu Mielul. Într-o altă prezentare sînt indicate trei răstigniri şi ele sînt văzute nu numai în mod general unite cu tot atîtea răstigniri ale lui Hristos în noi, ci şi ca ridicări în cunoaşterea lui Hristos, de la ceea ce este mai coborît, la ceea ce este mai înalt în El. Prima din aceste trei trepte este răstignirea faţă de înţelepciunea arătată în faptele prin care se purifică patimile şi se dobîndesc virtuţile. Răstignirea aceasta se realizează prin nepătimire. Dar nepătimirea atinsă înseamnă deja trecerea la contemplarea raţiunilor naturale în duh. Ea coincide cu primele cinci sau şase răstigniri din prima prezentare şi înseamnă, în acelaşi timp, trecerea de la cunoaşterea lui Hristos după trup, la cunoaşterea Lui după suflet. Căci Însuşi Hristos Şi-a răstignit trupul în cel ce a ajuns la această treaptă şi i-a descoperit sufletul Său. Pe treapta următoare omul duhovnicesc se răstigneşte şi contemplaţiei naturale a lucrurilor, care sînt nişte simboluri ale raţiunilor divine. Prin aceasta se introduce tainic în cunoaşterea simplă a lui Dumnezeu. Ea coincide cu răstignirea a şaptea din prima interpretare. Dar coincide şi cu trecerea de la sufletul lui Hristos, plin de raţiunile multiple ale lucrurilor, la mintea

ajungem. Deci, mişcîndu-ne potrivit acestui dor în jurul adevărului însuşi şi al înţelepciunii şi al cîrmuirii ce se arată tuturor în chip bine orînduit, sîntem ajutaţi de acestea să căutăm a ajunge la Acela în vederea Căruia am primit dorul. Şi aceasta cunoscînd-o tainic studioşii şi rîvnitorii iubitori ai adevărului, şi-au ales ca singura preocupare şi străduinţă nevoinţa ostenitoare cu aceasta. Căci au fost învăţaţi de însăşi adevărata înţelegere şi rînduială a lucrurilor că, dacă îşi conturează întrucîtva prin contemplaţii binecredincioase o icoană a adevărului viitor şi dau dorului o certitudine, făcîndu-şi sufletul mai pregătit, ca unul ce s-a exercitat bine în cele de aici, se vor muta fără de osteneală după viaţa aceasta, la adevărul viitor, care li s-a conturat lor bine încă de aici prin înţelesuri mai dumnezeieşti.

Căci Însuşi Dumnezeu şi Mîntuitorul nostru Iisus Hristos îi conduce pe aceştia spre adevărul întreg, pe care li-l va arăta simplu şi clar şi în afară de orice îndoială, varietatea simbolică, în neclaritatea enigmatică. Astfel, în virtutea făptuitoare ei au scăpat de durere, întristare şi suspin, datorită desăvîrşitei nepătimiri, iar în cunoştinţa contemplativă, de toată neclaritatea şi nedumerirea, datorită înţelepciunii. Căci după ce au luat aici chipurile adevărului li se va adăuga atunci adevărul gol. «Căci tot celui ce are zice (se înţelege dorul după cele viitoare), i se va da» (Lc., 8, 18) şi i se va dărui negreşit posesiunea lucrurilor veşnice.

Pentru că, bogat fiind, Dumnezeul nostru nu va înceta niciodată să împartă celor ce-L iubesc darurile dumnezeieşti ale cunoştinţei, pe

---

Lui, care contemplă dumnezeirea într-o intuiţie tainică şi unitară. Căci Însuşi Hristos Şi-a descoperit omului duhovnicesc pe această treaptă mintea Lui, depăşind descoperirea Lui după suflet. Cei de pe această treaptă pot spune cu Apostolul: «Iar noi avem mintea lui Hristos» (I Cor., 2, 16). Căci odată ce ei nu mai contemplă nimic în latura sensibilă, ca simbol al raţiunii divine, ci au trecut la înţelegerea simplă şi tainică a lui Hristos, proprie minţii, o fac aceasta prin puterea minţii lui Hristos, Care S-a descoperit minţii lor şi lucrează în ea. De aceea ei pot spune cu apostolul Pavel: «Deci noi de acum nu mai cunoaştem pe nimeni după trup; deşi L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaştem» (II Cor., 5, 16).

Treapta a treia a urcuşului şi ultima este ridicarea în indefinitul absolut, părăsindu-se chiar şi înţelegerea simplă şi tainică a lui Dumnezeu printr-o negaţie sau apofază desăvîrşită. Ea coincide cu trecerea de la mintea omenească a lui Hristos la dumnezeirea Lui. Aceasta arată că sfîntul Maxim nu concepe apofaza ca un gol total, cum crede Hausherr, ci ca o intrare în Dumnezeu cel indefinit. E o intrare încă în cursul vieţii terestre, nu numai în viaţa viitoare, cum socoteşte Hans Urs von Balthasar. Această treaptă coincide cu a opta din prima prezentare.

Unii protestanţi afirmă că învăţătura patristică despre acest urcuş coincide cu doctrina platonică despre ridicarea sufletului prin el însuşi la Dumnezeu, atras de erosul divin. Noi vedem aici că urcuşul se face prin Hristos. Hristos ni S-a făcut, prin umanitatea Sa, scară spre Dumnezeu, urcînd El însuşi cu noi treptele umanităţii Lui şi ale noastre spre îndumnezeire. Pe de altă parte, dacă negăm acest urcuş al nostru cu Hristos, cum face protestantismul, înseamnă că socotim că Hristos cel coborît la noi prin întrupare urcă iarăşi la Tatăl fără noi. Prin aceasta se reduce rostul coborîrii Fiului lui Dumnezeu la noi, la necesitatea unei ispăşiri exterioare juridice spre iertarea jignirii aduse de noi lui Dumnezeu.

care nici a le numi nu putem în acest veac din pricina înălțimii și măreției lor, dacă e adevărat ce spune marele Apostol despre fericire, că e mai presus de tot numele ce se numește nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor (Evr., 2, 9; II Cor., 12, 9; Filip., 2, 9). Prin aceasta a indicat culmea cea mai înaltă a bunătăților, ce se va arăta după împărțirea tuturor darurilor și după tot urcușul. Această culme nu poate fi grăită și cunoscută de nici un cuvînt și de nici o minte, cîtă vreme bunătățile pe care le putem primi în veacul acesta și cele ce ni se vor arăta în veacul viitor pot fi numite și cunoscute.

Căci Iisus și Cuvîntul lui Dumnezeu, Cel ce a străbătut cerurile (Evr., 4, 14) și a ajuns mai presus de toate cerurile, pururea trece și mută pe cei ce-I urmează Lui, prin făptuire și contemplație, de la cele mai mici la cele mai mari și, iarăși, de la acestea la cele încă mai presus de ele și, simplu grăind, nu-mi va ajunge timpul să spun urcușurile și descoperirile sfinților pe drumul «prefacerii din slavă în slavă», pînă ce fiecare va primi, în ceata proprie, îndumnezeirea cuvenită lui [381].

124 a. Deci acest mare dascăl, știindu-ne că avem amintitul dor natural de Dumnezeu, ne îndeamnă pe toți și prin învățătura lui ne cheamă spre mîncarea duhovnicească a Mielului junghiat pentru noi.

---

381. După ce a prezentat mișcarea sufletului spre Dumnezeu ca o mișcare susținută de mișcarea «Soarelui dreptății» sau a lui Hristos în el, apoi ca o mișcare de împreună-răstignire cu Hristos față de etapele de depășit, sfîntul Maxim descrie în partea primă a capitolului de față această mișcare ca susținută de dorul sufletului, ca impuls interior spre Dumnezeu. Acest impuls interior dă sfîntului Maxim ocazia să accentueze mai clar că ceea ce obține sufletul din Dumnezeu în viața terestră se deosebește de dăruirea integrală a lui Dumnezeu în viața viitoare. În viața aceasta sîntem mînați spre El de dorul după El, sădit de El însuși în ființa noastră. Dorul acesta este împletit cu rațiunea noastră. Nu e rațiune adevărată fără acest dor după bunul suprem, sau fără năzuința spre el, nici dor statornic fără rațiunea care se străduiește să cunoască pe Cel dorit și modurile în care se poate ajunge la El. Însuși dorul este o conștiință a realității lui Dumnezeu, a supremului bine. Și însăși rațiunea este un dor după adevărul suprem. Acest dor al rațiunii sporește certitudinea pe care o are dorul despre existența lui Dumnezeu, chiar în cursul vieții pămîntești, prin contemplarea bunei orînduiri a lumii. Căci prin această contemplare își face o icoană mai clară și mai sigură despre adevărul ultim. Prin această mai mare certitudine și mai clară icoană referitoare la Dumnezeu, sufletul așteaptă cu liniște descoperirea deplină a lui Dumnezeu în viața viitoare. Ajuns prin mișcarea rațiunii însuflețite de dor la o certitudine mai mare și la o icoană mai bine conturată a lui Dumnezeu, omul a scăpat în bună parte de durere și întristare în nevoințele sale pentru virtute și de neclaritate în cunoașterea lui Dumnezeu.

Pregătiți astfel, oamenii duhovnicești vor primi în viața viitoare culmea tuturor darurilor, care e Însuși Dumnezeu. Cîtă vreme toate darurile primite în lumea aceasta și chiar cele ce le vom primi în viața viitoare pot fi numite și cunoscute, la culmea acestor daruri care este Dumnezeu însuși nu se poate ajunge cu mintea, nici exprima de cuvînt. Dar tot Hristos este cel ce susține și conduce și mișcarea omului prin acest dor spre Dumnezeu. Natura noastră și puterea lui Hristos sînt într-o colaborare armonioasă. Dorul se întîlnește cu Hristos. Hristos întărește dorul nostru. Și amîndouă urcă împreună. Și ajungînd în dumnezeirea infinită, sufletul nu mai poate înainta, dar nici nu se poate plictisi, ci se lărgește veșnic să cuprindă nesfîrșitul în care este.

Totodată ne cere să păstrăm în chip distinct și cu bun folos nefărîmițată și neamestecată armonia mădularelor Lui, adică ale Mielului, ca să nu fim osîndiți că rupem și risipim armonia bine rînduită a trupului dumnezeiesc, sau că mîncăm în chip cutezător, adică mai presus de putere sau fără sfințenie, deci contrar puterii, carnea Mielului și Cuvîntului; ci fiecare să se împărtășească după puterea și treapta lui și după harul Duhului dat lui de Cuvîntul dumnezeiesc, conform cu înțelesul fiecărui mădular.

Astfel, de cap se va împărtăși cel ce și-a dobîndit credința din principii nedemonstrabile; această credință își are rațiunile privitoare la cunoștința de Dumnezeu cu desăvîrșire independente, și din ea crește armonizîndu-se tot trupul virtuților și al cunoștințelor în creșterea duhovnicească.

De urechi se va împărtăși cel ce primește rațiunile dumnezeiești cu știință în chip duhovnicesc și rămîne din cauza lor supus și ascultător lui Dumnezeu pînă la moarte prin fapte; de ochi, cel ce intuiește duhovnicește zidirea și adună toate rațiunile sensibile și mintale fără greșeală într-o unică împlinire (ἐκπλήρωσιν) a slavei lui Dumnezeu.

De piept se va împărtăși cel ce și-a umplut inima de înțelesuri duhovnicești, ca marele evanghelist Ioan, și ca un izvor pururea curgător comunică cu bună credincioșie celor ce vor să afle rațiunea și modul cuprinzător al proniei tuturor. De mîini iarăși se împărtășește, după cuviință, cel ce nu săvîrșește nici una din faptele poruncite cu nepăsare și neglijență, ci toată energia făptuitoare o are promptă și încordată spre împlinirea legilor dumnezeiești; de pîntece, cel ce are fecunditatea sufletului pururea țîșnitoare și abundînd în înțelesurile duhovnicești și a dobîndit cea mai aprinsă dragoste și dorință nepătimașă de a se împreuna cu Dumnezeu. De măruntaie se va împărtăși cum se cuvine cel ce cercetează printr-o căutare și cunoștință mai ascunsă a minții adîncurile lui Dumnezeu și se satură de tainele negrăite. Dar cuvîntul va cuteza să spună ceva și mai de seamă: de părțile de jos ale Cuvîntului se împărtășește cu înțelepciune cel ce stă în chip rațional împotriva materiei și își păzește cu totul neîntinat trupul și sufletul, întipărind în el fără stricăciune, prin virtuți, Cuvîntul devenit trup.

De coapse se va împărtăși cel ce are Cuvîntul sălășluit în partea pasională a sufletului și taie cu totul mișcarea acestuia atașată de materie; de genunchi, cel ce se apleacă cu compătimire și purtare de grijă spre cei ce zac și sînt slabi în credință, imitînd coborîrea Cuvîn-

tului la noi. De fluiere şi picioare se împărtăşeşte, se poate zice, cel ce-şi ţine paşii sufletului netremuraţi şi neclătinaţi în credinţă, virtute şi cunoştinţă şi înaintînd spre scop se grăbeşte spre cununa chemării de sus şi sare împreună cu Cuvîntul peste munţii şi dealurile răutăţii.

Dar cine va putea înşira toate treptele cele pentru noi ale Mîntuitorului nostru Dumnezeu, prin care S-a făcut pe Sine fiecăruia, pe măsura lui, spre mîncare şi împărtăşire? Căci Domnul are, pe lîngă acestea toate, păr, nări, buze, gît, umeri, degete şi toate cele ale alcătuirii noastre care au şi un sens figurat. De toate se împărtăşesc în chip cuvenit şi cu folos cei ce se prefac în fiecare calitate (raţiune) duhovnicească semnificată prin fiecare mădular. Aşa se mănîncă Mielul lui Dumnezeu, după acest sfînt şi mare dascăl, şi se mestecă spre asimilare duhovnicească, prefăcînd în Sine prin Duhul pe cei ce se împărtăşesc. Pe fiecare din ei îl conduce şi îl aşează la locul mădularului mîncat de el duhovniceşte, potrivit cu ordinea şi armonia trupului [382]. Ast-

382. În partea a doua a capitolului de faţă, sfîntul Maxim pune mişcarea sufletului spre Dumnezeu sub impulsul dorului spre El, în legătură nu numai cu Hristos în general, ci cu mîncarea Mielului înjunghiat. E al treilea mod în care Hristos e prezentat ca susţinînd mişcarea noastră spre Dumnezeu, după ce a fost prezentat ca susţinînd această mişcare prin luminarea noastră ca «Soare al dreptăţii» şi prin puterea ce ne-o dă de a ne răstigni la diferite nivele împreună cu El. Dar în această mîncare a Mielului, sfîntul Maxim cere să se observe acelaşi urcuş treptat care s-a observat în primirea «Soarelui dreptăţii». Pe de o parte, sufletul trebuie să se împărtăşească de tot trupul Cuvîntului, dar pe de alta nu trebuie să confunde mădularele trupului, împărtăşindu-se de ele. Dar în împărtăşirea aceasta există o gradaţie în sensul că fiecare străbate prin mădularele trupului lui Hristos, de care se împărtăşeşte la un alt nivel al vieţii intime a Lui, conform cu nivelul de virtute şi de cunoştinţă spirituală la care a ajuns.

În această gradaţie sfîntul Maxim stabileşte din nou o serie de trepte ale urcuşului duhovnicesc. Însă progresul în aceste trepte s-ar părea că îl leagă de împărtăşirea credinciosului de alt mădular al trupului lui Hristos. De fapt, prin fiecare mădular al trupului lui Hristos credinciosul se împărtăşeşte de întregul Hristos, căci în fiecare mădular e trupul întreg. Dar pe fiecare treaptă duhovnicească credinciosul se arată capabil de alt mădular al lui Hristos în împărtăşire, dezvoltînd alt aspect al vieţii lui duhovniceşti, conform cu aspectul de viaţă spirituală ce i se comunică în mod deosebit, potrivit capacităţii lui de a se împărtăşi de un alt mădular al Lui. Căci fiecare mădular al trupului este organul unui alt aspect al vieţii duhovniceşti, dar numai întrucît rămîne nedespărţit de întregul organism, adică de complexitatea unitară a întregii vieţi duhovniceşti. Capacitatea de a se împărtăşi de diferite mădulare ale lui Hristos dovedeşte o treaptă mai înaintată a vieţii lui duhovniceşti, cu care corespunde mădularul respectiv. Astfel, sfîntul Maxim înfăţişează din nou treptele urcuşului duhovnicesc în funcţie de interesul pus de credincios pe alt mădular sau pe alt aspect al vieţii duhovniceşti a lui Hristos primit prin împărtăşanie. El se împărtăşeşte la început de Hristos dînd o atenţie deosebită capului Lui, căci prin aceasta îşi întăreşte credinţa ca început al întregului său urcuş duhovnicesc. Din credinţă apoi creşte în el tot trupul virtuţilor şi al cunoştinţelor, aşa cum în unire cu capul lui Hristos primeşte tot trupul Lui. Credinţa e capul organismului duhovnicesc al omului, cum capul propriu-zis e capul întregului trup. Credinţa e capul organismului duhovnicesc pentru că mai sus de ea, mai înainte de ea nu e nimic. Ea nu se întemeiază pe principii anterioare şi superioare. Credinţa vine prin ea însăşi din Dumnezeu, în chip tainic. Pe urmă încep argumentările şi roadele ei. Cel ce se împărtăşeşte de Capul-Hristos e cel ce-şi întăreşte credinţa în întregul Hristos, din care vor urma toate celelalte aspecte ale vieţii sale duhovniceşti. Iar cel ce se împărtăşeşte după

fel Rațiunea cea mai presus de fire și de rațiune se face, cu iubire de oameni, rațiunea din toate lucrurile ca ființă a lor [383].

aceea de Hristos dînd atenție deosebită unui alt mădular al trupului Lui e cel ce are în sine începutul vieții duhovnicești sau credința primită prin capul lui Hristos, dezvoltînd o altă latură a acestei vieți, dar tot în Hristos întreg.

Dacă mai sus de capul meu nu e nimic din corpul meu, ci de el depinde tot corpul, dar capul nu depinde de nimic mai sus de el, se poate spune că mai sus de Capul-Hristos, conducător al tuturor însușirilor Lui divine și umane, nu e nimic, pentru că El e vîrful a tot ce este, în mod absolut. Capul-Hristos corespunde cu cel mai înalt vîrf la care se poate ridica gîndirea mea, dar acest vîrf neputînd fi limitat de nimic, nu poate fi cuprins nici de gîndire, deci e mai presus de înțelegere. Eu tind să mă ridic cu gîndirea peste orice lucru pe care odată l-am înțeles, pentru că l-am înțeles din dependența lui de ceva mai înalt, care-l și mărginește. Dar nu mă pot opri decît la un vîrf pe care nu-l mai pot înțelege. Filosoful Karl Jaspers zice: «Eu nu pot nici să gîndesc (să înțeleg) această existență absolută, și nu pot nici renunța să o gîndesc. Această existență este transcendența, pentru că nu o pot cuprinde (înțelege), ci trebuie să transcend la ea într-o gîndire care se termină (vollendet) într-o neputință de a o gîndi» (*Philosophie*, III Band; *Metaphysik*, Berlin, 1932, p. 38). E rațional să gîndesc ceea ce nu pot gîndi. Acesta e conținutul credinței, care pe de o parte mă silește să-l admit, pe de altă parte îl admit fără să-l pot înțelege. Capul le înțelege pe toate, el nu poate fi înțeles de nimic. Dar pe cele de sub el le văd că există și mă încred în el. Și de aceea eu ascult de el, căci toate cele de sub el ascultă de el. Astfel, credința urmînd să dea ca primul rod al ei ascultarea de Dumnezeu și împlinirea voii Lui cu fapta, cel ce progresează la această treaptă dă atenție specială în împărtășirea de Hristos urechilor lui, punînd în urechile sale cele auzite de la Hristos, dar cele ale lui Hristos întreg.

Treapta a treia duhovnicească, sau intuirea duhovnicească a rațiunilor din făpturi, corespunde cu atenția acordată de cel ce se împărtășește de El, ochilor lui Hristos. El primește în ochii săi vederea lui Hristos, sau ochii lui s-au umplut de ochii lui Hristos. Dar prin ochii lui Hristos are în sine pe Hristos întreg. Sesizînd fără greșeală rațiunile dumnezeiești din făpturi cu simțirea și înțelegerea, le concentrează într-o unică recunoaștere și laudă a slavei lui Dumnezeu și îl vede în ele pe Însuși Cuvîntul lui Dumnezeu, Care a luat trup pentru noi, concentrînd în acest trup creațiunea însăși cu rațiunile ei, ca tot atîția ochi ai lui Hristos, asemenea ochilor văzuți de pictorul Țuculescu în toate lucrurile.

Pe treapta următoare, omul duhovnicesc trece din minte în inimă tot felul de înțelesuri duhovnicești și din inimă le face să curgă cu căldură spre alții, făcîndu-le evidentă rațiunea providenței sau scopul ei general și modurile în care se realizează acest scop. Acesta e cel ce dă atenție deosebită pieptului sau inimii lui Hristos, în împărtășirea de El. Inima lui Hristos, sau simțirea Lui, umple inima sa, dar prin inima Lui, Hristos întreg îl umple și pe el de afecțiune față de Hristos. Credința ca certitudine a minții devine astfel din ce în ce mai practică și umple omul întreg de o viață nouă, de viața lui Hristos. Ea se manifestă ca o altă treaptă într-o promptitudine neobosită spre împlinirea faptelor poruncite și dorite de Hristos. Cel ce face așa se împărtășește cu deosebire de mîinile lui Hristos, sau de Hristos cel lucrător. Mîinile sale se umplu de energia făptuitoare a mîinilor lui Hristos.

Pe o treaptă mai înaltă omul e plin de dragostea de Dumnezeu și de dorința nepătimașă a unirii cu El. Acesta se împărtășește de sînul lui Hristos. De la pornirea de a face cunoscută oamenilor providența lui Dumnezeu și de a o sluji prin fapte, el s-a ridicat la dorul aprins de a se uni cu Dumnezeu.

Ridicat pe o altă treaptă, omul se împărtășește de măruntaiele trupului lui Hristos, cercetînd adîncurile lui Dumnezeu. Pe treapta următoare imprimă în sine, prin virtuți, puritatea pe care Cuvîntul, întrupîndu-Se, a imprimat-o trupului Său. În total sfîntul Maxim numără unsprezece trepte duhovnicești în împărtășirea de Hristos. Dar declară că s-ar putea număra mult mai multe.

383. Rațiunea cea mai presus de toate, sau Cuvîntul lui Dumnezeu Se sălășluiește astfel în mod intim în rațiunea fiecărui mădular al trupului nostru, dar și în rațiunea generală a fiecărui credincios, întărindu-le, întrucît devine unica Rațiune care le susține, le restaurează și le conduce pe toate spre adevărata lor actualizare într-o

125. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Mortificînd mădularele cele pe de pămînt (Col., 3, 15) și imitînd brîul lui Ioan, al pustnicului, Înaintemergătorului și marelui propovăduitor al Adevărului»* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 18, P.G. 36, 648).

Cel ce strînge în chip activ, cu puterea rațiunii, fecunditatea sufletului prin cunoștință și o păzește nerevărsată spre materie imită brîul lui Ioan. Pustnic e cel ce a dobîndit o deprindere curată de patimă. Înaintemergător, cel ce anunță prin sinceră pocăință dreptatea ce-i urmează aceleia și prin virtutea arătată, cunoștința viitoare care le va urma ; iar mare propovăduitor al adevărului este cel ce adeverește cuvîntul învățăturii grăit de el, prin viața proprie [384].

126. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Și dacă este trimis vreun ucenic la propovăduirea Evangheliei, trebuie să umble cu iubire de înțelepciune și fără lucruri de prisos. El trebuie să fie fără aramă, fără toiag și cu o singură cămașă ; dar pe lîngă aceasta și desculț, ca picioarele celor ce binevestesc pacea să apară frumoase»* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 19 ; 10, 9—10, P.G. 36, 649).

Evanghelia este cuvîntul mai înalt despre Împărăția lui Dumnezeu. Iar Împărăția lui Dumnezeu este starea curată de toată materia și de toate închipuirile despre ea. Deci ucenic trimis la propovăduirea Evangheliei este, pe cît se vede, cel ce dovedește prin purtări (moduri) o desăvîrșită înstrăinare de lumea aceasta prin lipsa de aramă, de toiag și printr-o singură cămașă. El a tăiat de la sine iubirea de arginți, iuțimea sau rezemarea pe vreo stăpînire. El poartă o viețuire înțeleaptă, nemeșteșugită (neartificială), simplă și liberă de orice duplicitate, ca

---

unire tot mai mare, dar neconfundată cu ea însăși sau cu rațiunile lucrurilor, care și ele sînt chipurile rațiunilor Lui. Aceasta, după ce Rațiunea dumnezeiască S-a sălășluit în rațiunea firii Sale omenești și în rațiunea fiecărui mădular al trupului asumat de El, restabilind-o, ca rațiune analogă și legată de rațiunea fiecărei persoane și de rațiunile mădularelor trupurilor celorlalți oameni. Astfel se readună toți în Hristos, pentru că Hristos Se sălășluiește în toți, devenind totul în toți, unindu-se toți cu trupul Lui și devenind un unic trup al Lui.

384. Sufletul are o fecunditate pururea țîșnitoare, care se poate manifesta în preocupări închinate lumii sensibile. Prin puterea rațiunii poate fi oprită revărsarea acestei fecundități spre cele din afară și dedicată descoperirii înțelesurilor spirituale. Aceasta e prima treaptă a urcușului duhovnicesc care urmează credinței. Ea duce la deprinderea întru nepătimire. Dar începutul credinței sau al unei vieți fără patimi coincide cu pocăința. Cel ce a început să creadă sau s-a hotărît pentru pocăință vestește încă din acel moment dreptatea, sau viața de virtute ce-i va urma, iar prin virtute, cunoștința viitoare ce va urma virtuții sau dreptății. Prin această viață nouă el este în același timp un mare predicator al adevărului. Astfel, legarea brîului, posturile, vestirea anticipată a vieții viitoare și propovăduirea devin simbolurile a patru trepte ale urcușului duhovnicesc. Toate sporesc mortificarea mădularelor sau a simțirilor celor pămîntești.

pe o singură cămaşă. El nu primeşte în cutele sufletului nici un semn de mortalitate simbolizată de încălţăminte, trebuind să fie vestitor al păcii şi propovăduitor al stării ce nu se mai teme de războiul patimilor şi nu se mai retrage din faţa morţii trupului. Aceasta pentru ca cei ce privesc cu înţelepciune la el să-şi poată face din identitatea neschimbată a vieţii lui, prin virtute, o icoană despre petrecerea şi statornicia preafrumoasă a îngerilor în jurul lui Dumnezeu [385].

127. *Altă tîlcuire a aceluiaşi text.*

Sau poate, ca să spunem simplu, vorbind de imitarea brîului lui Ioan şi de capacitatea de a mînca Paştele în chip evanghelic, părintele ne-a învăţat să înţelegem deosebirile dintre cei ce se împărtăşesc şi felurile Paştelui însuşi. Căci de trei Paşti ne vorbeşte cuvîntul Scripturii celei vechi : unul, săvîrşit în Egipt (Ieş., 12) ; altul, în pustie (Ieş., 14) şi celălalt, în pămîntul făgăduinţei (Ieş., 29). Egiptul, după unul din sensurile alegorice, înseamnă lumea aceasta ; pustia, după unul din înţelesurile ei, indică în chip alegoric starea sufletului după moarte ; iar pămîntul făgăduinţei preînchipuie veacul viitor. Căci trei sînt locurile şi stările în care petrecem noi oamenii : lumea aceasta, în care ne naştem, primind existenţa ; locul de după moarte, unde petrecem trecînd de aici ; şi veacul viitor, în care vom locui cu sufletele şi cu trupurile.

Deci, cîtă vreme sîntem în lumea aceasta, săvîrşim Paştele în Egipt, curăţindu-ne de petele păcatului. După ce vom sfîrşi viaţa aceasta prin moarte, vom săvîrşi, ca în pustie, alt Paşte, cunoscînd mai clar raţiunile lucrurilor, în chip mintal şi netrupesc, fără simboluri şi ghicituri şi fără varietatea sensibilă. Şi iarăşi, în veacul viitor al făgăduinţelor dumnezeieşti vom serba Paştele, mîncînd în mod nemijlocit Raţiunea culminantă a Înţelepciunii ; spre aceasta prefăcîndu-ne, ne vom îndumnezei după har, nemaiavînd de făcut nici o altă trecere spre alt Paşte.

---

385. Cel trimis de Dumnezeu la propovăduirea Evangheliei arată în el însuşi chipul Împărăţiei lui Dumnezeu care e vestită de Evanghelie. Precum Împărăţia cerurilor este ordinea eshatologică, cu totul deosebită de ordinea lumii acesteia stăpînite de patimi din prea marea alipire la cele trupeşti, aşa trebuie să fie şi propovăduitorul acelei Împărăţii, un înaintemergător al ordinii eshatologice. El trebuie să fi tăiat de la sine iubirea de arginţi, iuţimea, pofta de stăpînire, artificialitatea arătoasă, teatralismul. Trebuie să fie simplu şi liber de orice duplicitate şi prefăcătorie, ca propovăduitor al păcii şi al stării ce nu se teme de coruperea prin patimi şi de moarte. Trebuie să aibă în sine însuşi pacea, care nu se teme de războiul patimilor şi de moartea trupului. În acest scop, el nu trebuie să aibă în sine nimic muritor, ci totul viu, căci numai aşa nu se va teme de coruperea ce o aduce războiul patimilor şi de moarte. Numai avînd această pace şi statornicie a vieţii prin virtute, cei ce privesc la el îşi vor putea face o icoană despre Împărăţia lui Dumnezeu, pe care el o propovăduieşte şi în care toţi vor fi ca îngerii cei statornici în petrecerea lor în jurul lui Dumnezeu, Tată şi Frate al lor.

Dar şi cît sîntem aici putem oglindi, după starea fiecăruia, calitatea locurilor amintite, căci viaţa fiecăruia din noi e ca o imagine a locului în care se află. Astfel, dacă cultivăm bărbăteşte filosofia făptuitoare, săvîrşim bine Paştele în Egipt, aflîndu-ne cu egiptenii dar nefiind egipteni, ca unii ce sîntem în trup dar nu ne oştim după trup. Şi sîntem în pustie, adică în starea curată de patimi şi de toată nălucirea materială, dacă ne exercităm cu bună credincioşie în contemplaţia naturală în Duh, prefăcînd puterile sufletului în arme puternice, la dispoziţia lui Dumnezeu, pe de o parte spre surparea întăriturilor şi a toată înălţarea ce se ridică împotriva cunoştinţei de Dumnezeu (II Cor., 10, 4—5), pe de alta, spre contemplarea raţiunilor duhovniceşti din lucruri. Căci în starea aceasta facem în chip cunoscător drumul spre făgăduinţele dumnezeieşti, oarecum goi cu trupul şi liberi de nălucirea înşelătoare cea după simţuri. Iar dacă închipuim, prin negrăite mişcări ale minţii, cunoaşterea tainică a lui Dumnezeu, neignorînd, pe cît e cu putinţă oamenilor, ce este lărgimea şi lungimea şi adîncimea şi covîrşitoarea mărime cea pentru noi a înţelepciunii lui Dumnezeu, sîntem în pămîntul făgăduinţei. Deci prin deosebirea între cele trei chipuri socotesc că învăţătorul ne dă să înţelegem filosofia activă, naturală şi teologică, prin care fiecare mănîncă Paştele inteligibil potrivit cu puterea aflătoare în el [386].

386. Sfîntul Maxim vede în acest capitol simbolizate cele trei trepte principale ale urcuşului duhovnicesc, prin mîncarea celor trei Paşti: din Egipt, din pustie şi din pămîntul făgăduinţei. Aceste trei locuri simbolizează mai întîi cele trei stări în care se desfăşoară viaţa omului credincios: pe pămînt, după moarte (în starea dinainte de judecata din urmă) şi în Împărăţia cerurilor, după judecata din urmă. Mîncarea Paştelui pe pămînt înseamnă curăţirea de petele păcatului, adică trecerea de la ele la curăţie. «După moarte» (în starea dinainte de judecata universală) înseamnă curăţirea raţiunilor lucrurilor de simboluri şi deci cunoaşterea lor în mod clar, prin mintea eliberată de simţuri. «În Împărăţia cerurilor» înseamnă mişcarea nemijlocită în jurul Raţiunii supreme şi asimilarea neconfundată a Ei, ceea ce va echivala cu îndumnezeirea noastră. Dar aceste trei locuri şi mîncarea acestor trei Paşti sînt preînchipuite de cele trei faze principale ale urcuşului duhovnicesc ce are loc în viaţa pămîntească.

Faza întîi, în care mîncăm Paştele în Egipt, e cea în care ne manifestăm iubirea de înţelepciune prin fapte (filosofia activă), de purificare de patimi, deci ne nevoim încă în trup, dar nu trupeşte, nu spre plăcerea, ci spre înfrînarea lui. În faza a doua, am ajuns la starea de nepătimire; nu ne mai supără închipuirile sensibile, nu mai avem de luptat cu ele, ci ne putem dedica netulburaţi contemplării curate a raţiunilor lucrurilor. Acum sîntem în pustie, ne bucurăm, eliberaţi de ispita lucrurilor, de bunătăţile dumnezeieşti făgăduite. În faza a treia am ajuns la cunoaşterea tainică şi simplă a lui Dumnezeu şi înţelegem care este lungimea, lărgimea, adîncimea şi mărimea înţelepciunii lui Dumnezeu (Ef., 5, 18), coborîtă la putinţa noastră de înţelegere. Întrucît ultimele două din cele trei etape ale urcuşului duhovnicesc de pe pămînt sînt numai închipuiri ale etapelor analoge reprezentate de cele două faze ale vieţii de după moarte, viaţa viitoare are şi rolul de a duce la desăvîrşire fiinţa umană. Cele trei trepte sînt legate cu trei împărtăşiri de Mielul jertfit, sau de răstignirea cu Hristos.

Karl Jaspers traduce ideea urcuşului prin cele trei trepte, vorbind de nemulţumirea cu cunoasterea lucrurilor şi de necesitatea depăşirii sensurilor lor îmbrăcate în simboluri. El identifică rezultatul acestui urcuş, cu ajungerea omului la starea

128. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«De ești vreo Rahilă sau Lie, adică suflet patriarhal și mare, fură și idolii tatălui tău, pe care îi găsești, nu ca să-i păzești (Fac., 31, 19), ci ca să-i nimicești ; iar de ești israelitean înțelept, mută-i în pămîntul făgăduinței»* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 21, P.G. 36, 652).

Rahila, cum am învățat, înseamnă «mielușeaua», sau «cea care paște», iar Lia înseamnă «ostenita» sau «osteneala». Deci Rahila, după sensul numelui ei, e și păscută, și paște ; sau e și condusă, și conduce. Rahilă, așadar, e tot sufletul contemplativ care e păscut și condus de legea lui Dumnezeu și paște și conduce, în învățăturile făptuirii, mișcările și gîndurile conform legii lui Dumnezeu și a supus patimile trupului rodniciei virtuții și astfel le nimicește cu totul după intrarea la cunoștință.

Iar Lie este tot sufletul făptuitor care se ostenește pentru virtute și cu care se unește mai întîi ca și cu o soție tot cel ce cultivă dumnezeiasca filosofie (făptuitoare).

Iar israelitean înțelept este mintea contemplativă care mută gîndurile veacului acestuia în țara cunoștinței, ca acel mare Iacov care a transportat toate ale lui Laban în pămîntul părinților. Căci precum acel minunat Iacov, descojind nuielele și punîndu-le sub unda apelor, făcea oile care beau să zămislească lîngă ele (Fac., 30, 37—38), așa și toată mintea prea înțeleaptă în Duh, descojind rațiunile mai dumnezeiești ale lucrurilor de materia care le învăluie și punîndu-le sub modurile cunoașterii prin contemplație, învață pe cei ce ascultă ca înseși mișcările sufletului propriu să ia forma stării celor netrupești.

Deci Lia este patriarh celor ce prin osteneală făptuitoare dobîndesc virtutea ; Rahila, celor ce prin contemplație naturală cultivă în chip rațional virtutea, ca una ce se lasă condusă cu ascultare de legea lui Dumnezeu și conduce cu blîndețe potrivit cu ea. Iar Iacov cel prea lăudat este patriarh celor ce năzuiesc prin contemplație duhovnicească spre înălțimea cunoștinței, adică celor ce nu primesc și nu cunosc cele ce se văd precum se văd, ci precum sînt cugetate, și cu înțelesurile din ele se mută îmbogățiți la cunoștința nematerială și netrupească [387].

---

existențială (Existenzerhellung) : (a) «Numai din nemulțumirea cu existența posibilă (apărută ca posibilitate) legată teoretic de simpla cunoaștere și privire a lucrurilor în lume și, practic, de simpla împlinire a unei profesiuni... poate fi înțeleasă această nemulțumire» (*Philosophie*, II Band : *Existenzerhellung*, Berlin, 1932, p. 78). (b) «Obiectul care e simbol nu trebuie reținut ca adevărata realitate a transcendenței, ci trebuie auzit numai ca o grăire a ei. Scufundarea în simboluri este scufundarea mistică ce intră în non-obiectivitatea transcendenței printr-o unire non-obiectivă și, de aceea, incomunicabilă» (*Philosophie*, III Band : *Metaphysik*, Berlin, 1932, p. 16).

387. Sfîntul Maxim vede cele trei etape ale urcușului spiritual simbolizate și de Lia, Rahila și Iacov. Lia simbolizează treapta întîi a urcușului duhovnicesc, în care sufletul se ostenește pentru virtute. Rahila e treapta contemplativă a urcușului, în

129. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«De ești Simon Cireneanul, ridică crucea și urmează»* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 24, ibid.).

Simon se tălmăcește, precum am învățat, «ascultare» ; cirenean, «promptitudine». Deci tot cel ce e gata spre ascultarea Evangheliei și suportă bucuros, mortificîndu-și mădularele de pe pămînt, ostenelile pentru virtute prin filosofia făptuitoare, s-a făcut un Simon Cireneanul. El cultivă virtutea de bunăvoie, căci are pe umeri crucea și urmează lui Hristos, manifestînd o viețuire după Dumnezeu și cu totul retrasă de la cele pămîntești [388].

130. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«De te răstignești împreună ca un tîlhar, cunoaște pe Dumnezeu ca un recunoscător»* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 24, P.G. 36, 656).

Este tîlhar recunoscător, ce se răstignește împreună cu Hristos, tot omul care suferă chinuri pentru păcate, ca un vinovat, tot omul care pătimește împreună cu Cuvîntul, Care pătimește pentru el, și suferă cu mulțumire și cunoaște pe Cuvîntul care, potrivit proniei dreptei judecăți, e împreună cu el. E tot omul care mărturisește cauza pentru care pătimește și cere ca — așa cum Cuvîntul, nevinovat fiind, participă cu el la patima lui — așa să-i transmită Cuvîntul prin Sine însuși, lui, nevrednicului, fericirea proprie și mortificarea silită pe care i-o va socoti virtute, din pricina recunoștinței, cînd înțeleptele văluri ale proniei purtate de Cuvîntul vor lua sfîrșit și se ve arăta lumina neapropiată a Împărăției. Astfel, mortificarea din constrîngere a mădularelor trupului, suferită de el pentru păcate i se schimbă, prin mulțumire recunoscătoare, în virtute, datorită primirii ei de bunăvoie. Prin aceasta, dezlegîndu-se de multele datorii ale păcatelor, intră cu dreptate împreună cu Cuvîntul în țara cunoștinței, adică în rai, în care, ajungînd, va cunoaște cauza osîndirii și a relei pătimiri în care sîntem ținuți [389].

---

care sufletul a supus deja patimile trupești rodniciei virtuții și le nimicește total ca pe niște idoli moșteniți de la Adam, după intrarea în țara cunoștinței, iar Iacov este mintea contemplativă care mută rațiunile adunate de suflet, sau de Rahila, din lucruri, în țara cunoștinței, căci le-a curățit de tot ce este întinat și prin aceasta face sufletul care le poartă să ia forma bunătăților dumnezeiești sau însușirilor îngerești.

388. Simon Cireneanul, care poartă crucea și urmează lui Hristos, închipuiește treapta întîia a urcușului duhovnicesc, în care sufletul suportă ostenelile pentru virtute.

389. Doctrina spirituală a Părinților cunoștea osteneli de bunăvoie și necazuri fără de voie pe drumul spre virtute. Necazurile fără de voie, cînd sînt răbdate fără cîrtire, prin recunoașterea lor ca urmări ale păcatelor proprii, devin și ele cauze ale virtuților, pentru că mortifică «mădularele trupului» (Col., 3, 5), sau pornirile pătimașe. Cel ce suportă astfel pătimirile este asemenea tîlharului de-a dreapta. El își exprimă față de Dumnezeu recunoștința că i-a trimis astfel de pătimiri pentru veștejirea patimilor sale, pentru dobîndirea virtuților. El mulțumește lui Hristos că par-

Iar tîlhar nerecunoscător este cel ce pătimeşte pentru păcate ca un vinovat şi nu cunoaşte, din pricina răutăţii voinţei, pe Cuvîntul dreptăţii, Care din iubire de oameni pătimeşte fără vină împreună cu el, ci respinge cu hulă cuvîntul judecăţii, rînduit lui cu dreptate, potrivit proniei; e cel ce, fiindcă nu a cunoscut pe Cuvîntul împreună-osîndit cu el şi supus necinstirii, după propria voie, şi n-a cerut iertare de greşelile sale, e lăsat în afară de Împărăţie, neprimind nici o făgăduinţă de la Cuvîntul că o va dobîndi pe aceasta [390].

131. *Alt înţeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte.*

Şi iarăşi tîlhar recunoscător este cel care, măcar cînd a ajuns la sfîrşitul vieţii lui de aici, vine la cunoştinţa greşelilor săvîrşite şi

---

ticipă, El cel nevinovat, la pătimirea noastră a celor vinovaţi şi ajungînd prin această pătimire la slava învierii, îi va face şi lui parte de ea. Îi mulţumeşte că precum participă El cel nevinovat la pătimirea noastră a celor vinovaţi, aşa vom participa noi cei fără merit la slava Lui binemeritată. Cuvîntul poartă acum înţeleptele văluri ale proniei, ca să poată suporta şi învinge afectele noastre şi moartea. În aceasta culminează pronia lui Dumnezeu faţă de noi, făcîndu-ni-Se prin aceasta totodată accesibil.

390. Hristos pătimeşte împreună cu cei care au păcătuit potrivit proniei care ţine seama de dreapta judecată. Pronia dumnezeiască vrea să mîntuiască, dar nu vrea să calce dreapta judecată, mîntuind fără pătimire. Pe lîngă aceasta, astfel de mîntuire nu ar reface pe cel ce a păcătuit. Dar nici pătimirea celui păcătos n-are în sine puterea să-l refacă pe acela. Numai pilda unuia care pătimeşte fără vină şi totuşi fără cîrtire îi poate da puterea să suporte şi el pătimirea sa, fără cîrtirea care ar adăuga alt păcat la păcatul lui. De aceea pătimeşte Hristos cel nevinovat, pentru noi cei vinovaţi. Şi de aceea noi trebuie să ne arătăm recunoştinţa pentru pătimirea Lui pentru noi. Prin aceasta dîndu-ne putere să răbdăm, El schimbă pătimirea noastră fără voie în virtute cu voia. Dar cel ce nu recunoaşte cuvîntul judecăţii rostit asupra lui de Cuvîntul dreptăţii pe cruce, adică faptul că Cuvîntul dreptăţii suferă pentru el pe cruce, osîndindu-l şi în acelaşi timp absolvindu-l, împlinind astfel dreptatea proniei divine, dar şi iubirea ei, e lăsat în afara Împărăţiei. Pentru că el, nerecunoscînd că pătimeşte pe dreptate, nu rabdă fără cîrtire pătimirea sa şi nu cere iertare pentru păcatul său. De aceea el îşi adaugă alt păcat la păcatul său, adică înaintează la infinit în starea de revoltă şi prin aceasta la infinit în osîndă şi pătimire.

Sfîntul Maxim schiţează aici o completare a doctrinei sale despre mîntuire (expusă în *Quaest. ad Thalas.*, 21). Mîntuirea, aşa cum o concepe el, este strîns unită cu doctrina sa despre viaţa duhovnicească. Doctrina sfîntului Maxim are în măsură covîrşitoare un conţinut antropologic; ea este aproape în întregime o antropologie teologică. Taina crucii lui Hristos este strîns îmbinată cu taina crucii omului. Pătimirea lui Hristos este participarea la pătimirea omului şi eliberarea acestuia de păcat şi înduhovnicirea e produsă prin îmbinarea acestor două pătimiri. Lîngă crucea lui Hristos trebuie să se ridice crucea tîlharului sau a omului păcătos care se pocăieşte, sau crucea acestuia trebuie să stea lîngă crucea lui Hristos pentru ca să se înfăptuiască mîntuirea. Omul nu e mîntuit privind la crucea lui Hristos printr-o credinţă teoretică, cu mîinile în buzunar, sau păcătuind fără să vadă trebuinţa pătimirii sale pentru păcat, în vederea mîntuirii; nu e mîntuit socotind crucea lui Hristos ca mijloc de cîştigare a unui proces juridic între Hristos, ca reprezentant exterior al omenirii, şi Tatăl, ca reprezentant al dumnezeirii.

Toţi oamenii se încadrează în categoriile celor doi tîlhari, trebuind să pătimească pentru păcat. Dar nu se mîntuiesc decît cei ce vor să se încadreze în categoria tîlharului de-a dreapta, recunoscînd că pătimirea lor e pentru păcatul lor şi că numai pătimirea lui Hristos dă putere mîntuitoare pătimirii lor. E ceea ce a spus Fericitul Augustin: «Cognosco tres homines: unum qui per crucem salvat, alterum qui per crucem salvatur, alterum qui per crucem damnatur».

recunoaşte cu înţelegere că cuvîntul judecăţii dumnezeieşti rînduit lui se împlineşte acum şi cere cu sinceritate şi din adîncul sufletului iertare de păcatele lui.

Iar tîlhar nerecunoscător este cel care, chiar ajuns la sfîrşitul vieţii de aici, respinge, din iubirea de viaţă, legea şi rînduiala despărţirii sufletului de trup, stabilite cu înţelepciune de dreapta hotărîre a lui Dumnezeu, socotindu-le ca rău rînduite [391].

132. *Alt înţeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte.*

Şi iarăşi, odată ce fiecare din noi este îndoit în fire, constînd din suflet şi trup, este tîlhar cel ce se răstigneşte tainic pentru virtute împreună cu Cuvîntul, corespunzător cu ambele legi ale constituţiei sale îndoite, conform cu firea fiecăreia. Aşa fiind, legea trupului o are ca pe un tîlhar nerecunoscător ce se împotriveşte raţiunii (Cuvîntului) virtuţii, iar legea duhului, ca pe un tîlhar recunoscător care primeşte Raţiunea (Cuvîntul) mîntuitoare prin modurile făptuirii, chiar dacă acestea sînt ostenitoare, şi de aceea intră bucuros împreună cu ea la locul ospăţului, plin de toată cunoştinţa, eliberat cu totul de cugetul trupesc [392].

391. Chiar dacă cineva a fost ferit de pătimiri pentru păcat în cursul vieţii, nu poate scăpa de pătimirea sau crucea sfîrşitului vieţii. Dar cel ce primeşte sfîrşitul vieţii pămînteşti ca împlinire a judecăţii dumnezeieşti pentru greşelile lui şi cere iertarea pentru ele se mîntuieşte; pe cînd cel ce consideră moartea ca o rînduială nedrept stabilită nu se mîntuieşte. Cînd moartea provoacă o pocăinţă pentru păcate, ea curăţeşte sufletul de ele, fie şi numai în acest moment din urmă al vieţii pămînteşti. În trebuinţa de pocăinţă şi curăţie ce o simte conştiinţa umană fie măcar în ultimul moment al vieţii pămînteşti, ea intuieşte adevărul că această pocăinţă şi curăţie deschide sufletului fericirea veşnică. Altfel, pocăinţa şi curăţia pe patul de moarte n-ar mai avea nici un sens.

392. Tîlcuirea de faţă expune lupta din interiorul omului care vrea să se mîntuiască, dată fiind constituţia dublă a omului. Această aplicare a celor doi tîlhari la cele două legi din om face necesară înţelegerea dublă a Cuvîntului dumnezeiesc: ca Raţiune şi ca Persoană întrupată. Împletirea acestor două înţelesuri e frecventă la sfîntul Maxim. Persoana întrupată a Fiului e Raţiunea supremă care trezeşte şi susţine raţiunea noastră, cerînd angajarea ei responsabilă în eliberarea omului de robia păcatului patimilor, care îl despersonalizează. Astfel, prin raţiunea noastră ne revendică Raţiunea supremă sau Cuvîntul întrupat.

Legea trupului din noi e tîlharul nerecunoscător care se opune raţiunii, prin care Raţiunea supremă sau Cuvîntul lui Dumnezeu ne vrea persoane libere de patimi, întărind această libertate prin virtuţi. Legea duhovnicească din noi este tîlharul recunoscător care a păcătuit şi el, dar în urma suferinţelor din partea trupului se căieşte şi ascultă de raţiunea din noi, prin care vorbeşte Raţiunea sau Cuvîntul suprem, lăsînd-o să stăpînească în noi prin modurile făptuirii sau ale virtuţii, iar prin aceasta se pregăteşte pentru intrarea la ospăţul cunoştinţei lui Dumnezeu ca la treapta superioară următoare. Căci raţiunea noastră impunîndu-şi prezenţa stăpînitoare în mod clar, prin ea se va face tot mai străvezie prezenţa Raţiunii cuvîntătoare supreme, sau Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat.

133. *Alt înțeles duhovnicesc al acelorași cuvinte.*

Și iarăși, tîlhar recunoscător este cel ce s-a învrednicit să se răstignească împreună cu Hristos prin omorîrea desăvîrșită și totală a patimilor și prin aceasta este împreună-răstignit la dreapta Lui, adică străbate toată virtutea cu rațiune și cunoștință și își păstrează viața pentru toți oamenii fără sminteală și n-are nici o mișcare care se abate, din pricina asprimii, de la blîndețea cuvîntului.

Iar tîlhar nerecunoscător este cel care — pentru slavă sau pentru venituri mai grase, în chip viclean, prin moravuri (moduri) aparente — simulează viața virtuoasă și folosește față de cei din afară (străini) unicul și singurul cuvînt de lingușire, în loc de orice virtute și cunoștință, iar față de cei apropiați este cu rea voință și cu gînduri ascunse. Acestuia trebuie să i se astupe gura cu cumințenie, ca unuia ce hulește căile lui Dumnezeu. Căci îndemnat de cel ce-l mustră va înceta poate să bîrfească prin purtarea sa pe Cuvîntul, cum s-a întîmplat cu tîlharul de pe cruce care a hulit cu cutezanță. Fiindcă cel ce nu răspunde celui ce l-a mustrat are tăcerea ca semn al primirii cuvîntului spus [393].

Deci în oricare din sensurile arătate ne-am răstigni împreună cu Hristos, să ne străduim, cît sîntem aici, să ni-L facem îndurat pe Cuvîntul suprem împreună-răstignit și să primim făgăduința nemincinoasă a odihnei în conștiința curățită de gîndurile care o mustră. Căci «azi» înseamnă ziua de față a acestui veac («azi, zice, vei fi cu Mine în rai»), iar «mîine», cea a celui viitor, în care nu mai trebuie să așteptăm nici o iertare de păcate, ci numai acordarea răsplății cuvenite a celor săvîrșite în viață [394].

134. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Și de ești Iosif din Arimateea, cere trupul de la cel ce l-a răstignit»* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 24, ibid.).

Trupul lui Hristos este sufletul, sau puterea lui, sau simțurile, sau trupul fiecăruia, sau mădularele trupului, sau poruncile, sau virtuțile, sau rațiunile celor ce s-au făcut, sau, spunînd mai simplu și mai drept,

---

393. Cei doi tîlhari sînt considerați din nou ca tipuri ale celor două categorii de viață spirituală. Tîlharul recunoscător este tipul celui ce se răstignește împreună cu Hristos, omorînd patimile din sine. El se află în răstignirea sa la dreapta lui Hristos, pentru că se lasă condus continuu de rațiune și, prin ea, de Rațiunea sau de Cuvîntul dumnezeiesc, pe drumul virtuții și al cunoștinței, arătînd oamenilor o viață fără sminteală și folosind blîndețea în cuvînt. Iar tîlharul nerecunoscător este tipul celui ce nu recunoaște bunătatea nimănui, ci are gînduri și intenții rele față de toți, pe care față de cei străini le ascunde prin lingușire, iar față de cei apropiați le exprimă cu cutezanță. Acestora trebuie să li se închidă gura cu un cuvînt.

394. «Azi» sau în veacul acesta să obținem iertarea, ca «mîine» sau în veacul viitor să ne odihnim.

acestea toate și fiecare din acestea. Iar pe acesta, sau toate acestea le răstignește diavolul, nelăsîndu-le să (se) lucreze după fire, în cel ce acceptă răstignirea lor.

Iosif, la rîndul său, se tîlcuiește în limba evreiască «adaos» ; iar Arimateea, «ridică-l pe acela». Deci ce urmează de aici ? Iosif în sens duhovnicesc este omul care are adaosuri la credință și a crescut prin modurile virtuții și a înlăturat de la sine toată înșelăciunea celor materiale. Acesta poate să ridice trupul lui Hristos și să-L înmormînteze și să-L așeze în inima tăiată din credință ca din piatră ; el își face trupul său trup al lui Hristos după har, și mădularele trupului, arme ale dreptății la dispoziția lui Dumnezeu spre sfințire ; simțurile trupului le pregătește să fie slujitoare sufletului, potrivit rațiunii înnăscute, spre contemplarea naturală în duh ; sufletul însuși și-l face să lucreze egal prin puterile lui spre săvîrșirea virtuților. Ba pe lîngă aceasta, își robește poruncilor lui Dumnezeu sufletul și puterile lui, iar poruncile însele le arată lucrări naturale ale sufletului. Acesta se ridică prin deprinderea neschimbăcioasă și fermă în virtute la înțelegerea și primirea rațiunilor mai dumnezeiești ascunse în porunci și îmbracă în rațiunile duhovnicești referitoare la acest veac, ca într-un giulgiu, prima Rațiune, din Care, prin Care și spre Care sînt toate. Cel ce păzește această frumoasă rînduială este un Iosif care înmormîntează în chip tainic trupul tainic al lui Hristos [395].

135. *Alt înțeles al acelorași cuvinte.*

Și iarăși, ca să spun pe scurt, e un alt Iosif cel care, prin făptuire și contemplație, transmite în chip minunat, celor ce aud, rațiunile despre cruce, sporind cunoștința duhovnicească prin adaosul bunurilor contemplației. Și e un «arimateu», pentru că taie de la sine toată împă-

395. Aici, sfîntul Maxim vorbește de o răstignire spirituală în sens rău. Răstignirea aceasta o efectuează diavolul și ea se referă la suflet, la puterile lui, la simțuri, la porunci, la virtuți, la rațiunile făpturilor, sau la toate la un loc. Căci oricare din ele sau toate la un loc pot fi simbolizate prin trupul lui Hristos. Răstignirea acestora constă în oprirea lor de a lucra conform naturii lor, adică în sens bun, spre dezvoltarea adevărată a omului . Iosif din Arimateea este tipul omului duhovnicesc care-și ridică puterile sufletești sau toate cele amintite din lucrarea lor contra firii. Dar el ridică și trupul lui Hristos cu puterile lui sufletești și Îl înmormîntează în inima sa (A se vedea ideea aceasta și în *Cap. gnostice*, II, 61). De abia prin aceasta reușește să ridice trupul său sau puterile sale sufletești. Căci el și-a făcut trupul său sau puterile lui sufletești ca un trup al lui Hristos, sau viceversa. Lucrînd acum prin aceste puteri conform cu firea, dobîndește deprinderea în virtuți și se ridică la contemplarea rațiunilor lucrurilor. Aceasta, pentru că are trupul lui Hristos, sau puterile Lui sufletești făptuitoare și cunoscătoare, înmormîntate dar active în sine. Rațiunile lucrurilor cunoscute de acest om sînt ca un giulgiu care învăluie Rațiunea primă sau dumnezeiască, din Care sînt și spre Care duc toate.

timirea de cele materiale, prin intima familiarizare cu virtuţile, prin făptuire [396].

136. *Alt înţeles al aceloraşi cuvinte.*

Iarăşi, răstignesc pe Hristos cei ce explică în chip hulitor sensurile întrupării lui Dumnezeu; şi Îl înmormîntează iarăşi cel ce propovăduieşte tuturor în chip binecredincios cu curaj înţelesurile întrupării lui Dumnezeu [397].

137. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Şi de eşti Nicodim cinstitor de Dumnezeu, în timpul nopţii înmormîntează-L cu miruri»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 24, ibid.).

E un alt Nicodim cinstitor de Dumnezeu în timpul nopţii, care înmormîntează trupul lui Hristos cu miruri, cel ce e întărit cu mintea în cunoaşterea lui Hristos, dar se fereşte de împlinirea deschisă a poruncilor de frica ivirii iudeilor (adică a atacurilor patimilor sau demonilor), ca să-şi cruţe trupul. Acestuia îi este de mare folos spre mîntuire chiar şi numai faptul că cugetă cele bune despre Hristos şi nu rosteşte cuvinte hulitoare.

138. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Şi dacă eşti o Marie oarecare, sau cealaltă Marie, sau Salomee, sau Ioană, lăcrămează de dimineaţă. Grăbeşte să vezi prima piatră ridicată, sau poate şi pe îngeri şi pe Iisus Însuşi»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. cit.).

Prima Marie, din care a scos Cuvîntul şapte draci, este tot sufletul făptuitor, curăţit de vraja veacului acestuia, prin cuvîntul (raţiunea) poruncilor evanghelice. Căci veacul acesta este înşeptit, împlinindu-se prin învîrtirea timpului în jurul său însuşi. De acesta îi eliberează Cuvîntul pe urmaşii Săi, aşezîndu-i în tot chipul, mai presus de cele de sub vreme.

Iar cealaltă Marie este tot sufletul contemplativ, care a dobîndit prin cunoştinţă adevărată rudenia cea după har cu Cuvîntul.

---

396. Prin făptuirea virtuoasă, prin contemplarea raţiunilor curate ale lucrurilor, omul duhovnicesc comunică altora înţelesurile crucii mai efectiv decît propovăduirea lor cu cuvîntul. Căci arată în sine puterea crucii lui Hristos, prin care s-a răstignit patimilor şi chipurilor sensibile ale lucrurilor şi s-a ridicat la treapta contemplării.

397. După sfîntul Maxim, cîtă vreme răstignirea lui Hristos poate fi săvîrşită de alţii şi din hulă, aşa cum s-a întîmplat şi pe Golgota, înmormîntarea de obicei e săvîrşită din evlavie. Căci pe Hristos L-au înmormîntat cei ce L-au iubit. Sfîntul Maxim consideră ca crucificatori ai lui Hristos pe toţi cei ce explică în chip hulitor înţelesurile întrupării, adică pe aderenţii ereziilor hristologice. Dar de cei ce propovăduiesc în mod corect aceste înţelesuri, spune că înmormîntează pe Hristos.

Salomee, care se tălmăceşte «pace», sau «preaplină», este tot sufletul care prin lepădarea patimilor a dobîndit pacea, prin bogăţia virtuţilor cu fapta a supus cugetul trupului legii duhului, iar prin umplerea de înţelesuri duhovniceşti ale contemplaţiei a îmbrăţişat, pe cît e cu putinţă, în chip înţelept cunoştinţa lucrurilor.

Iar Ioană, care se tălmăceşte «porumbiţă», adică animalul cel blînd, nemînios şi rodnic, este tot sufletul care a lepădat prin blîndeţe patima şi are aprinsă rodnicia duhului în cunoştinţă. Acestea lăcrămează de dimineaţă, adică varsă lacrimi pentru cunoştinţă, căutînd pe Cuvîntul (Raţiunea supremă, obîrşie a toată virtutea şi cunoştinţa). Şi văd cele dintîi piatra ridicată de pe uşa mormîntului, adică împietrirea întru nelimpezire a cuvîntului, aşezată pe inimă; apoi pe îngeri, care sînt raţiunile naturale ale lucrurilor contemplate în duh, ce vestesc în tăcere pe Cuvîntul atotcauzator [398].

139. *Alt înţeles duhovnicesc al îngerilor.*

Îngeri mai sînt raţiunile Sfintei Scripturi, care oferă acestor suflete o înţelegere clară despre Hristos ca Dumnezeu şi om, adică despre teologie şi iconomie. Căci pe unul din îngeri, spune Scriptura, l-au văzut ele la cap, şi pe unul, la picioare. La cap este raţiunea teologiei referitoare la dumnezeirea lui Hristos; iar la picioare, cea a iconomiei referitoare la întrupare. Căci dacă socoteşte cineva «cap» dumnezeirea lui Hristos, iar «picioare», umanitatea Lui, nu va păcătui faţă de adevăr [399].

398. Sfîntul Maxim vede aici, în ordinea în care sînt date aceste nume, ordinea treptelor în urcuşul duhovnicesc. Prima «Marie» este sufletul aflător pe treapta primă a strădaniilor pentru virtute, care a fost eliberat de Hristos-Raţiunea de vraja pretinselor noutăţi ale timpului, care se învîrte înşeptit în jurul său, sau se repetă înşeptit: şapte zile repetate, şapte săptămîni, şapte ani, de şapte ori şapte săptămîni de ani (anul jubileu). A doua «Marie» este sufletul aflător pe treapta contemplaţiei, care a dobîndit rudenia cea după har cu Cuvîntul-Raţiune. Căci cunoaşte raţiunile lucrurilor. «Salomee» este sufletul care a dobîndit pacea prin lepădarea totală a patimilor şi prin dobîndirea întregii bogăţii a virtuţilor şi s-a umplut de înţelesurile duhovniceşti ale lucrurilor, în aşa măsură încît a îmbrăţişat cunoaşterea înţeleaptă sau atotcuprinzătoare şi echilibrată a lor. «Ioană» este sufletul care a ajuns la treapta blîndeţei şi rodniciei înţelegătoare. Toate aceste suflete plîng cele dintîi de dorul cunoaşterii sau Raţiunii supreme a tuturor şi-o caută cele dintîi. De aceea, ele văd cele dintîi înlăturată împietrirea de pe uşa inimii, de unde apare Cuvîntul, sau Raţiunea dumnezeiască a-toate-cauzatoare, Care e ascuns în inimă de la botez (Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, P.G., 65, 965—1028, p. 26), sau chiar de la naştere, dacă inima ca fundament al subiectului uman are în ea şi dincolo de ea subiectul Cuvîntului, Care o revendică şi Căruia îi răspunde. Iar în jurul Cuvîntului dumnezeiesc sau al Raţiunii supreme, văd pe îngeri ca raţiunile naturale ale lucrurilor, care vestesc în tăcere pe Cuvîntul sau Raţiunea a-toate-cauzatoare.

399. Îngerii în sens spiritual pot fi şi raţiunile sau înţelesurile Scripturii care oferă sufletelor aflate pe drumul înduhovnicirii o înţelegere mai clară a lui Hristos ca Dumnezeu şi Om, adică o înţelegere mai clară a dumnezeirii şi umanităţii Lui, sau a teologiei şi iconomiei. Îngerul văzut de femei la capul mormîntului reprezintă raţiunea sau înţelesul dumnezeirii lui Hristos, făcut mai clar sufletelor înduhovnicite, iar îngerul văzut de ele la picioare, raţiunea sau înţelesul mai clar al Întrupării, sau al umanităţii lui Hristos. Înţelesurile acestora se descoperă tot mai mult pe măsura ur-

140. *Alt înțeles duhovnicesc al îngerilor.*

Sau poate îngerii sînt mișcările conștiinței în jurul cuvîntului credinței, datorită desăvîrșitei lepădări a răutății și a neștiinței. Aceste mișcări vestesc sufletelor în chip spiritual învierea rațiunii omorîte în ele, odinioară, din pricina păcatului. Și în sfîrșit, ele văd pe Însuși Cuvîntul care li Se arată clar, fără simboluri și chipuri, umplînd de bucurie duhovnicească simțirile lor înțelegătoare [400].

141. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Fă-te Petru, sau Ioan, și grăbește-te la mormînt, alergînd sau împreună-alergînd (In, 20, 3), întrecîndu-te în întrecerea cea bună»* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 24).

Petru este tot omul care a dobîndit tăria credinței în Hristos prin felul vieții. Iar Ioan e cel ce pentru multa blîndețe și neîntinata curăție a inimii e iubit de Cuvîntul și de aceea e încredințat cu comorile înțelepciunii și ale cunoștinței și prin odihnirea pe piept primește puterea înțelegerii lui Dumnezeu din însăși dumnezeirea ascunsă a Cuvîntului. Aceștia aleargă întrecîndu-se între ei, unul rîvnind să depășească, prin făptuire virtuoasă, contemplația celuilalt; iar celălalt, grăbindu-se

---

cușului duhovnicesc al omului. Sfîntul Maxim condiționează progresul în înțelegerea dogmelor, de progresul în înduhovnicire. Teologia vine din înțelepciunea făptuitoare și după contemplarea rațiunilor din natură. Teologia încoronează viața virtuoasă și înțelegerea rațiunilor dumnezeiești ale lumii.

Îngerii mai pot fi înțeleși și ca rațiunile lucrurilor create. Căci și acestea vestesc pe Dumnezeu ca și îngerii. Sau poate că există o legătură între îngeri și aceste rațiuni, căci ei le văd în ele însele, străbătînd în cunoașterea lor dincolo de învelișul lor material. Pe de altă parte și ei sînt cuvinte ale Cuvîntului creator ca și rațiunile lucrurilor. Dacă la ele se referă cuvîntul Scripturii: «Dumnezeu a zis și s-au făcut», iar Dumnezeu a zis să se facă pentru că le-a gîndit, se poate spune că și îngerii sînt gîndiți de Dumnezeu cînd sînt creați, precum sînt gîndiți și oamenii. Dar îngerii și oamenii sînt gîndiți și rostiți în mod creator, nu ca simple rațiuni gîndite sau cuvinte rostite, ci și ca rațiuni gînditoare și cuvinte cuvîntătoare, fiind rațiuni sau cuvinte ipostaziate. Deci îngerii și oamenii vestesc pe Dumnezeu nu numai pentru că sînt cunoscuți ca gînduri și cuvinte ale Cuvîntului, ci și ca vestitori, cunoscători și rostitori ai rațiunilor dumnezeiești și ai lui Dumnezeu însuși.

400. Observăm aceeași îmbinare în mai multe sensuri între rațiunea din noi, cuvîntul nostru de răspuns și Rațiunea supremă, Cuvîntul dumnezeiesc personal ce ni Se adresează nouă. Mișcările conștiinței purificate de păcat și de neștiință vestesc sufletului învierea rațiunii din noi, omorîtă odinioară prin păcat, sau cuvîntul de răspuns la chemarea Cuvîntului lui Dumnezeu. Prin această rațiune, întărită de Rațiunea divină, se omoară patimile. Iar la sfîrșit vedem însăși Rațiunea supremă prin rațiunea din noi, sau auzim Cuvîntul dumnezeiesc personal, în mod direct, fără simboluri, umplîndu-ne de bucuria spirituală pentru întîlnirea noastră înțelegătoare cu El. Sfîntul Grigorie de Nyssa și alți Părinți vorbiseră de simțirea minții, sau de simțirea înțelegătoare. Printr-o astfel de simțire sesizăm și subiectul altuia dincolo de învelișul lui trupesc. Bucuria de el este bucuria unei întîlniri în planul spiritual.

să întreacă prin contemplaţia cunoscătoare făptuirea celui dintîi. Şi tind alergînd împreună, fiecare tinzînd în mod egal spre binele propriu [401].

142. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Iarăşi, Petru sau Ioan, e fiecare om care s-a învrednicit să se apropie de Dumnezeu şi are latura activă a sufletului ca pe un oarecare Petru, şi pe cea contemplativă ca pe un oarecare Ioan, concurînd împreună, conform raţiunii, fără nici o şovăire sau scădere a vreuneia faţă de alta; şi iarăşi, luîndu-se la întrecere, încît fiecare, tinzînd spre culmea proprie, pare a o lua înaintea celeilalte [402].

143. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Şi dacă, asemenea lui Toma, ai lipsit dintre ucenicii cărora S-a arătat Hristos, cînd Îl vei vedea să nu fii necredincios. Iar de nu vei crede, crede celor ce povestesc. Iar dacă nici acestora, încrede-te în urmele cuielor»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 24).

Toma se tălmăceşte «geamăn», ceea ce înseamnă «îndoială», sau «cel ce se îndoieşte» în gînduri, şi de aceea, fără pipăirea urmelor cuielor, nu crede că a avut loc învierea Cuvîntului. Toma e deci tot omul ce se îndoieşte, care anevoie crede că se va produce în el învierea raţiunii (cuvîntului) virtuţii şi cunoştinţei. Pe acesta numai amintirile păcatelor săvîrşite mai înainte, întipărite nepătimaş în cugetare, îl conving să primească învierea Cuvîntului (Raţiunii) şi să-L mărturisească pe El Domn şi Dumnezeu: Domn, ca legiuitor al desăvîrşirii prin făptuire, Dumnezeu, ca îndrumător în tainica cunoaştere desăvîrşită prin contemplaţie. Iar amintirea nepătimaşă sau întipărirea celor mai înainte săvîrşite e recunoaşterea faptelor şi gîndurilor proprii ivită în suflet fără plăcere şi fără durere, prin făptuirea virtuoasă şi prin raţiune. Ea are urmele (semnele), dar nu găurile rănilor, care s-au cicatrizat datorită nepătimirii dobîndite [403].

---

401. Cel rîvnitor în faptele virtuţilor, care sînt fapte ale iubirii, se străduieşte să întreacă prin tot mai multe fapte contemplaţia celui ce cunoaşte pe Dumnezeu prin faptul că se odihneşte cu iubire lîngă inima Lui. Iar cel ce cunoaşte pe Dumnezeu prin marea lui iubire se străduieşte să întreacă făptuirea iubitoare a celui ce practică această făptuire. În adîncime şi intensitate cele două năzuinţe se întîlnesc. Amîndouă tind spre acelaşi scop, prin faptul că se adîncesc în darul sau în binele propriu, primit de la Dumnezeu, cu ajutorul lui Dumnezeu.

402. Pe de altă parte, în fiecare om sînt amîndouă străduinţele: cea făptuitoare şi cea contemplativă. Numai dezvoltîndu-se împreună şi ajutîndu-se una pe alta se dezvoltă omul întreg conform raţiunii ca sens al fiinţei şi ca putere ce iluminează drumul, ca judecată echilibrată şi contrară pornirilor inferioare trupeşti şi egoiste sau înguste. Dacă una din aceste laturi e neglijată, omul nu se dezvoltă.

403. În tîlcuirea duhovnicească a lui Toma, sfîntul Maxim vede aceeaşi îmbinare de mai multe sensuri în Logos. Acesta este raţiunea din om omorîtă de patimi. Dar este şi Iisus Hristos, Cuvîntul întrupat şi Raţiunea supremă, Care transpare prin raţiunea noastră şi e auzit de noi ca suprem cuvînt revendicator ce învie cuvîntul

144. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Sau iarăşi, cuiele sînt modurile virtuţilor filosofiei făptuitoare, care ţin dispoziţia sufletului pironită cu osteneală de frica de Dumnezeu. Acestora le succed raţiunile nepătimaşe, simple şi negrăite ale cunoştinţei, care vestesc pătrunzător învierea Cuvîntului lui Dumnezeu, sălăşluită în suflet prin îndumnezeirea acestuia. Aceste raţiuni vădesc învierea prin mărturia ce o dau cu credincioşie despre nepătimirea deprinderii deiforme. Cel ce nu o pătimeşte pe aceasta nu va crede nici altuia cînd va vorbi despre ea, precum nici Toma, înainte de experienţa prin pătimire, nu a crezut apostolilor, care vorbeau după ce au pătimit această înviere [404].

145. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«De Se va coborî la iad, coboară împreună. Cunoaşte şi tainele de acolo ale lui Dumnezeu, care e raţiunea îndoitei coborîri»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 24).

Omul duhovnicesc, cunoscînd că Cuvîntul lui Dumnezeu Se află pretutindeni în chip neprihănit, Îi urmează Lui prin contemplaţie, recoltînd cu pricepere ştiinţa providenţei universale. Astfel el şi coboară împreună cu Cuvîntul care coboară în iad, desigur nu spre răul său, ci spre a cerceta şi afla taina coborîrii la iad a lui Dumnezeu şi a cunoaşte raţiunea mai presus de fire a celor ce se întîmplă şi se săvîrşesc acolo [405].

---

nostru responsabil. De asemenea este şi sensul adevărat al fiinţei umane. Cînd învie în noi Logosul în toate aceste sensuri, El produce virtutea şi cunoştinţa. Dar noi nu cunoaştem că el a înviat decît numai cînd ne apar clare amintirile păcatelor săvîrşite ca nişte urme ale cuielor prin care am răstignit în noi raţiunea îndoielnică ; mai precis vorbind, numai cînd aceste amintiri ale păcatelor noastre trecute nu mai au în ele nimic pătimaş şi deci nu ne mai îndeamnă la noi păcate, nici prin ispitirea de a le repeta prin făgăduiala unei noi plăceri, nici prin ispita repetării vechii laşităţi a păcatului şi a răutăţii, pentru a evita vreo durere prin laşităţile, lăcomiile şi răutăţile trecute. Starea de nepătimire la care am ajuns e dovada că a înviat raţiunea în noi. Iar prin această înviere amintirile prin care am răstignit-o pe cea îndoielnică ca prin nişte cuie, nu mai singerează, nu mai produc în noi plăcere sau durere, ci s-au cicatrizat.

404. Sfîntul Maxim continuă să prezinte faptul învierii în eficacitatea lui în planul vieţii interioare. Cuiele pot fi înţelese duhovniceşte şi ca feluritele moduri (feluri) ale virtuţilor dobîndite prin fapte de către cei iubitori de înţelepciune. Căci ele pironesc cu durere dispoziţia sufletului în frica de Dumnezeu, făcînd-o statornică în împlinirea voii Lui. Acestor virtuţi le succed pe o treaptă superioară raţiunile sau înţelesurile nepătimaşe, netulburate, curate, simple şi negrăite ale conştiinţei, care vestesc învierea Raţiunii supreme dumnezeieşti. Ostenelile fixării dispoziţiei sufletului în frica de Dumnezeu prin repetarea faptelor bune au rămas în urmă, ca baterea unor cuie producătoare de dureri. Binele se face acum fără osteneală şi durere. Odată cu aceasta sînt sesizate sensurile lucrurilor nepătate de nici o poftă sau mînie păcătoasă.

405. Omul duhovnicesc coboară cu Hristos şi în iad, dar numai cu contemplaţia sau cu voinţa de a înţelege taina acelei coborîri a lui Hristos şi a lucrării mai presus de fire a celor ce le săvîrşeşte acolo pentru păcate. Căci şi în iad se petrec lucruri

146. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Sau iarăşi, de vreme ce iadul este orice păcat, întrucît face sufletul stăpînit de el, întunecat, fără formă şi corupt, cel ce dialoghează despre patimi coboară împreună cu cuvîntul învăţăturii în iad, aducînd la viaţă şi înviind prin Cuvîntul virtutea omorîtă de fiecare patimă şi rupînd bărbăteşte, cu Cuvîntul, legăturile împătimirii materiale a sufletelor [406].

Iar raţiunea îndoitei coborîri, potrivit înţelegerii imediate, este, după primul înţeles, ca să mîntuiască, împreună cu trupurile, şi sufletele prin credinţa şi prin trăirea curată a vieţii de pe pămînt, iar Cuvîntul, coborîndu-Se la iad, să poată mîntui şi sufletele fără trupuri ale celor ce au murit mai înainte, pentru simpla lor credinţă (în vederea Lui); iar după al doilea înţeles, este ca şi deprinderea cu patima şi cu lucrarea ei să primească de la Cuvîntul întoarcerea spre virtute şi cunoştinţă [407].

147. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Şi dacă Se suie la cer, suie-te împreună. Însoţeşte-te cu îngerii care Îl petrec sau cu cei care-L primesc; porunceşte porţilor să se ridice»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 25, P.G. 36, 657).

Cel care, datorită marii bogăţii a cunoştinţei şi îmbelşugatei împărtăşiri de Duhul Sfînt, a străbătut îndestulător, pe cît e cu putinţă, raţiunea providenţei şi a îmbrăţişat cunoaşterea ei se urcă împreună cu Cuvîntul, Care Se suie la cer. Căci după ce a străbătut cunoaşterea

---

minunate prin coborîrea acolo a Fiului lui Dumnezeu cel întrupat. El biruieşte chiar şi iadul sau răul de dincolo de timp, ceea ce pare şi este un lucru mai presus de toată puterea firii. Căci providenţa divină îşi extinde prin Hristos puterea şi asupra iadului.

406. Coborîrea la iad înţeleasă spiritual este coborîrea la păcat, căci orice păcat este un iad, întrucît introduce în suflet întunericul, procesul de corupere al puterilor, şi îl desfigurează, lipsindu-l de chipul lui frumos. Căci acestea domnesc în iad: întunericul neînţelegerii, coruperea şi slăbirea tuturor puterilor sufleteşti şi deturnarea lor spre rău, dezordinea din suflete şi urîciunea provocată de răutatea din ele. Dar omul duhovnicesc coboară la păcat nu pentru a se lăsa înhăţat de el, ci pentru a-l diseca şi slăbi într-un dialog cu Cuvîntul învăţăturii sau cu Cuvîntul întrupat. Aceasta e o împreună-coborîre nepătimaşă la iad, recoborînd împreună cu Cuvîntul la păcat, pentru a-i demasca urîţenia în acest dialog. Omul credincios aduce la viaţă sau învie prin cuvîntul său întărit de Cuvîntul întrupat, sau prin raţiunea înviată în putere de Raţiunea dumnezeiască, virtutea omorîtă de pornirile contrare şi care ţin sufletul împătimit de cele materiale în închisoarea acestora.

407. Sfîntul Maxim, expunînd motivele îndoitei coborîri a Domnului, adică a celei în iadul propriu-zis şi a celei în sufletul robit păcatului, află pentru prima coborîre două motive, iar pentru cea de a doua, unul. El a coborît în iadul propriu-zis ca să mîntuiască nu numai trupurile la obşteasca înviere, ci şi sufletele celor ce cred îndată după moarte, pentru viaţa de pe pămînt în credinţă şi în curăţie, apoi pentru ca să mîntuiască şi sufletele celor ce au murit înainte de El, pentru simpla lor credinţă în venirea Lui. Iar în sufletul robit păcatului coboară pentru ca şi deprinderea cu patima şi cu lucrarea ei să primească eliberarea sau întoarcerea la viaţă, prin virtutea şi cunoştinţa pe care Cuvîntul dumnezeiesc sau Raţiunea supremă le provoacă în el, prin trezirea raţiunii sau a cuvîntului răspunzător al lui.

firii tuturor celor providenţiate, văzute şi nevăzute, împreună cu raţiunile ei, s-a înălţat la starea care nu are nici un fel de impuls sau mişcare, stare spre care năzuia cu putere prin toată raţiunea şi tot modul. Căci s-a ridicat astfel de la raţiunile din lucruri ale providenţei — care îi deschid drumul succesiv, ca de la nişte îngeri oarecare — în regiunea raţiunilor şi tainelor negrăite ale teologiei (cunoaşterii de Dumnezeu). Şi prin urcuşurile treptate ridică tot mai sus porţile înţelegătoare ale sufletului spre primirea Cuvîntului atotdumnezeiesc [408].

148. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar există şi alt suiş împreună cu Cuvîntul care Se înalţă. E suişul celui ce se înalţă prin virtute, de la modurile filosofiei active, ca de la pămînt, la cerurile duhovniceşti ale cunoştinţei prin contemplaţie, împreună cu Cuvîntul dumnezeiesc care-l atrage în sus [409].

---

408. Omul credincios după ce a coborît împreună cu Cuvîntul lui Dumnezeu la păcatul său, ca să-l risipească, şi odată ce învierea Cuvîntului întrupat a înviat umanitatea sa, sau raţiunea prin care curăţă patimile din sine, urcă apoi cu Hristos sau cu Raţiunea supremă pe pămînt, unde cunoaşte în lumina curată a Cuvîntului întrupat şi înviat raţiunile sau sensurile creaţiunii. Străbătîndu-le pe acestea se înalţă apoi împreună cu Cuvîntul cel întrupat şi înviat, sau cu Raţiunea supremă care a unit în Sine şi raţiunea umană, la cer, acolo de unde raţiunea nu se poate sui mai sus, căci mişcarea ei s-a oprit în cunoaşterea mai presus de înţelegere şi indefinibilă a dumnezeirii infinite. Dar pînă acolo, trecînd printre cetele de îngeri, sau de raţiuni ale lucrurilor, ridică tot mai sus porţile sufletului său pentru a primi tot mai îmbelşugat lumina Cuvîntului dumnezeiesc, Care i Se adresează ca Raţiunea supremă pe care o reprezintă. Toate treptele creaţiunii sînt trepte de raţiuni după chipul raţiunilor divine. Însuşi Dumnezeu-Cuvîntul e Raţiunea ipostatică supremă mai presus de raţiune. Lumea e raţională şi înrudită cu Dumnezeu. Şi de aceea urcuşul omului e un urcuş la înţelegeri tot mai înalte, la o lumină a înţelegerii mereu sporite. Raţiunile devin tot mai pline de înţeles şi, odată cu aceasta, Însăşi Raţiunea, izvor al raţiunilor. Iar dacă totul e încorporare de raţiuni, totul e încorporare de cuvinte ce şi le comunică fiinţele conştiente, care ele însele sînt fiinţe cuvîntătoare, fiinţe ce-şi vorbesc adresîndu-se unele altora şi răspunzînd. Şi cuvintele ce şi le adresează devin şi ele tot mai pline de înţeles împreună cu Cuvîntul, izvorul cuvintelor. Căci prin comunicare de cuvinte fiinţele create cuvîntătoare şi răspunzătoare sporesc într-un dialog tot mai intim, tot mai plin de lumină cu Cuvîntul suprem ipostatic, cu izvorul tuturor cuvintelor, Care li Se adresează tot mai clar, aşteptînd un răspuns tot mai conştient de la aceste fiinţe. În acest dialog primesc cuvintele tot mai pline de lumina sensurilor supreme şi de căldura iubirii, cunoscînd că în acest dialog mereu mai intim şi mai luminos se descoperă tot sensul existenţei. Un univers al raţiunilor, al luminilor, al dialogului iubirii e cu totul deosebit de universul peşteră întunecoasă şi trecătoare pentru sufletele care au păcătuit într-o existenţă anterioară. Drumul fiinţelor conştiente spre Dumnezeu prin acest univers şi drumul universului însuşi e călăuzit de pronia dumnezeiască. Dar desigur că acest univers poate servi şi ca mijloc de pedeapsă a lui Dumnezeu, dar nu pentru cei ce înaintează prin el spre Dumnezeu, ci pentru cei ce se alipesc de el ca de ultima realitate, în care caz li se întunecă raţiunea.

409. Urcuşul de la treapta făptuirii virtuoase la treapta contemplaţiei cunoscătoare este şi el un urcuş împreună cu Cuvîntul dumnezeiesc şi din puterea Lui. Întregul progres în viaţa duhovnicească, sau întregul urcuş al omului duhovnicesc spre Dumnezeu, e un progres cu Hristos şi în Hristos, sau un progres în intimitatea dialogică cu Hristos, care e şi un progres în asemănarea cu El, sau are un caracter hristologic-antropologic, sau teandric; dar şi un progres în lumina sensurilor sau raţiunilor realităţii pînă la Raţiunea-izvor al lor.

149. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Iar pentru a grăi şi mai tainic despre acestea, e bine ca cel ce poate să se ridice — de la cunoştinţa iconomiei din cauza căreia a ajuns lumea trupului Cuvîntului la Tatăl — la înţelegerea slavei celei mai înainte de a fi ajuns lumea întrupării Cuvîntului la Tatăl. Căci lumea aceasta s-a suit cu adevărat la ceruri împreună cu Dumnezeu şi Cuvîntul, Care pentru ea S-a coborît pe pămînt, împlinind măsura cunoştinţei accesibile oamenilor în veacul acesta, şi omul făcîndu-se aşa de mult Dumnezeu pe cît S-a făcut Acela om. Face aceasta cel ce s-a înălţat aşa de mult, prin urcuşurile dumnezeieşti, pentru Dumnezeu, pe cît S-a coborît, golindu-Se în chip neschimbat, Dumnezeu pentru om pînă la starea cea mai de jos a firii noastre [410].

150. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Se înnoieşte cu mare podoabă cortul mărturiei pe care Dumnezeu l-a arătat, Veseleil l-a construit şi Moise l-a fixat»* (Din *Cuvîntare la Duminica cea nouă,* cap. 2, P.G. 36, 608).

Raţiunea tainică a cortului, cunoscută prin contemplaţie, e de multe feluri. Aci noi o vom înţelege cum a înţeles-o învăţătorul. Deci cortul mărturiei este iconomia tainică a întrupării Cuvîntului, pe care Dumnezeu şi Tatăl, binevoind, a arătat-o; şi Duhul Sfînt, conlucrînd, a împlinit-o; iar Moise cel inteligibil, adică Fiul Unul născut al Tatălui, a

410. Dar la cea mai înaltă treaptă a cunoaşterii lui Dumnezeu sau la cunoştinţa înălţimii depline a Lui nu se va putea înălţa cineva dacă nu-şi va ridica gîndirea dincolo de chipul lumii îndumnezeite în trupul Cuvîntului, aflat acum la Tatăl, şi dincolo de înţelesurile actelor iconomiei prin care s-a înfăptuit această îndumnezeire, la slava lui Dumnezeu în Sine, adică dinainte de a fi fost ridicată lumea la Tatăl, în stare de îndumnezeire. Desigur această înălţare se opreşte la Dumnezeu cel în Treime, deci şi la Fiul. Căci în Treime este ultima explicare a întrupării, ca iubirea supremă care a creat lumea şi care a produs întruparea. Pe de altă parte, în această slavă a lui Dumnezeu se cuprinde şi iubirea arătată în întruparea Fiului. Nu se uită nici acum de Fiul întrupat, cum se afirmă în origenism. Această înălţare la slava lui Dumnezeu în Treime are loc pentru că nu numai lumea s-a înălţat la starea de îndumnezeire, ci şi Dumnezeu S-a coborît la nivelul capacităţii de îndumnezeire a omului. Dacă nu S-ar fi coborît Dumnezeu la lume, la starea cea mai de jos a firii noastre, aducîndu-i puterea Lui de înălţare, nu s-ar fi putut ridica nici ea la nivelul îndumnezeirii ei. Dacă nu ne-ar fi înzestrat Dumnezeu cu raţiunea după chipul Raţiunii Sale, sau cu chipul Său ca Raţiune supremă şi nu ne-ar fi dat raţiunile creaţiei ca scară spre El, şi dacă nu S-ar fi coborît El însuşi pe această scară pînă la noi, nu ne-am putea ridica nici noi pînă la El. Chiar în faptul că ne putem urca pînă la El e implicată coborîrea Lui la noi. Şi viceversa.

Înţelegerea Cuvîntului ca Raţiune supremă, Care nu e lipsită de caracterul de subiect şi care Se face fundament al raţiunii noastre sau al cuvîntului nostru, permite sfîntului Maxim să vadă mîntuirea noastră săvîrşindu-se ca un dialog de cuvinte şi de fapte între Dumnezeu-Cuvîntul şi noi, ca o coborîre a Lui la noi şi ca o înălţare a noastră împreună cu El, pînă la treapta Lui proprie, în Sfînta Treime.

realizat-o în Sine, fixînd firea omenească în Sine prin unirea cea după ipostas [411].

151. *Altă tîlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte.*

Dar cortul e și icoana întregii creațiuni inteligibile și sensibile, pe care Dumnezeu și Tatăl ca Minte a cugetat-o, Fiul ca Rațiune (Cuvînt) a creat-o și Duhul Sfînt a desăvîrșit-o. Și iarăși, cortul e numai icoana lumii sensibile și numai a omului care e din suflet și din trup; și iarăși, a sufletului contemplat în sine însuși prin rațiune; este icoană a fiecăreia din acestea, contemplată după rațiunea cuvenită fiecăreia [412].

152. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Se înnoiește demnitatea împărătească a lui David; și nu odată, ci întîia oară ungîndu-se, a doua oară proclamîndu-se*» (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 2; I Regi 16, 13; II Regi, 5, 3, P.G. 36, 608).

Tot așa să tîlcuim pe marele David, proorocul și împăratul, după rațiunea lui mai înaltă (anagogică) de mare cinste, în sensul în care l-a înțeles aci învățătorul. David cel inteligibil este Iisus Hristos, adevăratul împărat al lui Israel, văzătorul de Dumnezeu. Acesta la prima Lui venire a fost uns după latura omenității, cum zice în altă parte învățătorul, căci a uns omenitatea prin dumnezeire, făcînd-o ceea ce era și Ungătorul [413]. Iar la a doua slăvită arătare va fi și Se va proclama Dumnezeu și Împărat al întregii zidiri [414].

---

411. Părinții au numit trupul nostru «cort», căci au considerat că el e chipul cortului pe care Fiul lui Dumnezeu l-a fixat în Sine ca să-l ridice din starea de ruină sau de stricăciune în care se afla și progresa pînă la moartea veșnică. Dar și firea noastră întreagă poate fi numită un cort pe care Fiul lui Dumnezeu l-a fixat în Sine, ridicînd această fire din aceeași coruptibilitate. Căci devenind ipostas al ei, El a asigurat fermitatea în bine și în Dumnezeu a tuturor mișcărilor ei. Pe de altă parte, trupul nostru poate încăpea în el toată dumnezeirea, pentru că are în el sufletul în care încape dumnezeirea. Cu adevărat, mare este taina întrupării Cuvîntului! Așa se înnoiește și se umple de podoaba dumnezeiască firea noastră. Trupul nostru e îngust, dar în el încape sufletul care se poate umple de infinitul dumnezeirii. Căci sufletul nu are hotar fix în care Dumnezeu trebuie să Se îngusteze, ci se lărgește continuu sau e deschis *infinitului*.

412. Cortul este icoana întregii creațiuni. Căci toată e plină de Dumnezeu. Dar e și icoana creațiunii sensibile, sau a omului, sau numai a sufletului, căci în fiecare din acestea este prezent și lucrător Dumnezeu. Sensurile acestea ale Bisericii le-a înfățișat sfîntul Maxim mai pe larg în scrierea sa *Mistagogia*.

413. David are, pe lîngă sensul lui imediat, și un sens mai înalt, anagogic. În acest sens el reprezintă pe Hristos. Ca și David, așa și Hristos a fost de două ori uns ca împărat. Fiul lui Dumnezeu întrupîndu-Se a uns prima dată umanitatea cu dumnezeirea Sa, refăcînd-o ceea ce era și Ungătorul, întrucît formează cu El un singur ipostas. N-a zis că a făcut umanitatea Sa ceea ce era și dumnezeirea Sa, căci firile au rămas necontopite. Numai ipostasul sau subiectul în care concurg firile este unul.

414. Hristos încă nu e proclamat împărat al întregii creații, căci încă nu e recunoscut ca atare de întreaga creație și nu S-a arătat ei că a înviat pentru că încă nu e înduhovnicită și transfigurată. Necredința, păcatul și moartea nu au dispărut cu to-

153. La acest cuvînt unii întreabă zicînd: «*De ce învăţătorul, după ce a spus că ziua Învierii întrece toate sărbătorile de pe pămînt, nu numai cele omeneşti şi care caută în jos, ci şi cele care sînt ale lui Hristos şi sînt cinstite pentru El, parcă uitîndu-şi declaraţia proprie, aşează ziua înnoirilor mai presus de ziua învierii, zicînd: «Mai înaltă şi mai minunată ca cea minunată»* ? De aci se pare că învăţătorul se contrazice pe sine însuşi *(Cuvîntare la Duminica cea nouă*, cap. 5, P.G. 36, 612).

La aceasta trebuie să spunem că însuşi învăţătorul, în aceeaşi cuvîntare, după altele, zice: «Nu vrea Cuvîntul ca tu să rămîi mereu în aceeaşi stare, ci să fii pururea în mişcare, în bună mişcare, zidire mereu nouă» (*Cuv. cit.*, cap. 5). Precum deci ştim că cel ce se înnoieşte devine mereu mai înalt ca sine şi mai dumnezeiesc, strălucind prin înaintările în virtute, aşa trebuie să credem că orice zi de sărbătoare gîndită pentru noi devine, în noi şi prin noi (deşi e aceeaşi sărbătoare) mereu mai înaltă ca sine. Căci taina semnificată prin ea îşi duce în noi puterea ei spre desăvîrşire. Deci pe drept cuvînt a numit învăţătorul Duminica cea nouă mai înaltă, ca una ce pururea se înalţă împreună cu noi şi se depăşeşte pe sine. Căci Învierea, adică prima Duminică, dăruind în chip ascuns, prin taina ei, celor ce prăznuiesc taina ei în chip duhovnicesc numai o viaţă curată de orice nălucire legată de materie, Duminica nouă pe lîngă aceasta îi face pe aceştia părtaşi şi la toată gustarea bunătăţilor dumnezeieşti, pe care a început să le ofere Duminica dinainte de ea [415].

---

tul, dar şi-au pierdut puterea în rădăcina lor. Mai bine-zis, necredinţa şi păcatul, ca piedici în comunicarea cu El, ca factori de disoluţie, conduc chiar prin aceasta creaţiunea spre coruperea totală a formei ei văzute, spre sfîrşitul acestui chip al ei. Aceasta îi astupă ochii pentru vederea Celui incoruptibil. Dar odată cu progresul chipului actual spre sfîrşit, se întăreşte în ea fundamentul vieţii noi, care la sfîrşit se va arăta într-un alt chip. Dacă nu s-ar fi introdus în creaţie viaţa dumnezeiască veşnic nouă, ca una ce e incoruptibilă, nimic nu s-ar mai salva din creaţiune. Dar odată ce viaţa dumnezeiască nestricăcioasă şi veşnic nouă s-a introdus în adîncul ei, ea va rămîne singură pe teren, după moartea sau stricarea totală a chipului văzut actual al ei, odată cu căderea într-o neputinţă totală a acelor fiinţe conştiente din creaţiune care nu primesc în ele viaţa dumnezeiască. Dar creaţiunea însăşi, ca ambianţă a celor ce se vor transfigura, se va deschide vieţii dumnezeieşti incoruptibile, care s-a introdus în fundamentul ei. Încît şi sub acest raport Hristos va fi recunoscut la sfîrşit ca Împărat al întregii creaţiuni. David stăpînea de fapt, chiar dacă în aparenţă dura încă regalitatea lui Saul. Împărăţia lui Hristos asupra creaţiunii devine tot mai efectivă; dar ea se exercită încă în ascuns, ca şi domnia lui David în timpul vieţii lui Saul. Ea va fi proclamată formal atunci cînd Hristos va fi, prin lumina trupului Său înviat, deplin transparent în toate, devenite ele înseşi transparente.

415. Duminica şi orice sărbătoare înseamnă participarea celor credincioşi la viaţa duhovnicească făcută accesibilă în Hristos cel înviat, deci o participare prin anticipare la viaţa veacului viitor. E o ţîşnire a acelei vieţi în veacul de acum. Succesiunea Duminicilor e un progres în participarea la această viaţă, o înaintare în ea, un progres al stăpînirii lui Hristos şi al arătării ei. Cei ce participă la viaţa nestricăcioasă a veacului viitor rămîn pururea în ea, dar în acelaşi timp înaintează în această

154. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiași text.*

Iar dacă îi pare cuiva vrednic de crezare ceea ce se spune, zic unii că prima Duminică este chipul învierii, cu voia, în virtute, iar cea de a doua e chipul deprinderii, cu voia, în cunoștința desăvîrșirii[416].

155. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiași text.*

Și iarăși, prima Duminică este simbolul viitoarei învieri și incoruptibilității naturale, iar a doua, chipul viitoarei îndumnezeiri după har[417].

Deci gustarea bunătăților este mai cinstită decît deprinderea curățită de patimi, iar deprinderea desăvîrșirii prin cunoașterea adevărată, mai cinstită decît deprinderea în virtute prin voința sănătoasă; și prefacerea în Dumnezeu după har prin îndumnezeire, mai de cinste decît nestricăciunea naturală. Iar prima Duminică poartă chipul celor din urmă, pe cînd a doua e simbolul celor dintîi; de aceea cu dreptate învățătorul a spus, înălțat în Duh, că Duminica cea nouă e mai înaltă decît cea înaltă[418].

156. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Urăsc și familiaritatea prin aer»* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 8, P.G. 36, 616).

Lungind mult prin exemple cuvîntul despre îndreptarea moravurilor, adresat femeilor și mai ales celor care au îmbrățișat viața singuratică, învățătorul le învață cu blîndețe că cele ce se nevoiesc nu trebuie să privească din casele lor la cineva pe ferestre, mai ales la trecători, ca să nu primească boldurile morții printr-o privire nefolositoare.

---

stare a lor de zidire nouă. Ei sînt în mișcare neîncetată spre desăvîrșire. Viața dumnezeiască sălășluită în ei își actualizează noi puteri ale ei și acestea îi ajută pe aceia să înainteze în viața învierii. Iar aceasta îi face să strălucească tot mai mult. Viața dumnezeiască din ei luînd chip vizibil și uman în firea lor, iradiază din aceștia ca o strălucire a lor. În special se poate spune că prima Duminică a Învierii, ca un început al vieții celei noi, reprezintă curățirea de patimi, iar a doua și cele următoare, participarea la nesfîrșitele bunătăți dumnezeiești, deci treptele ulterioare ale urcușului duhovnicesc.

416. Aici e redată o nouă tîlcuire a celor două Duminici: a Învierii și a celei sau celor următoare ca două trepte duhovnicești. Prima treaptă e învierea cu voia la viața în virtute, iar a doua, deprinderea cu voia în cunoștința desăvîrșirii, adică în cunoștința prin care se dobîndește desăvîrșirea și pe care o procură desăvîrșirea. Se poate spune că fiecare din aceste două trepte duhovnicești sînt părți mai ridicate ale aceloraşi trepte arătate în paragraful anterior.

417. Dar prima Duminică mai e, după sfîntul Maxim, și chipul viitoarei învieri și incoruptibilități a firii create, iar a doua și cele următoare, ale viitoarei ei îndumnezeiri după har. Căci e o deosebire între acestea. Toți vor învia și vor intra în starea de incoruptibilitate, dar aceasta nu e identică cu îndumnezeirea după har. Cei din iad vor învia și ei și vor primi în trupurile lor o incoruptibilitate, dar una care nu le va mai permite să se miște mai departe de la starea lor de minimă și total neputincioasă existență. Cei înviați spre fericire vor primi după aceea o stare și mai înaltă.

418. Aici sfîntul Maxim rezumă întregul motiv pentru care a doua Duminică e mai înaltă ca cea înaltă: prima Duminică semnifica primele părți ale primelor trepte din cele trei perechi; a doua Duminică reprezintă părțile ultime ale ultimelor trepte din cele trei perechi.

157. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«O singură zi trebuie, pe care am primit-o din veacul viitor, fiind aceeași a opta și prima, mai bine-zis una și netrecătoare. Căci acolo trebuie să se săvîrșească sabatismul* (odihna) *de aici al sufletelor»* (Din *Cuvîntarea la Cincizecime*, cap. 2, P.G. 36, 432).

După Sfînta Scriptură, șapte luat ca număr are în sine multe înțelesuri tainice, cum spun cei ce se ostenesc cu cele dumnezeiești. Căci înseamnă și timp și veac și veacuri și mișcare și cuprindere și măsură și hotar și pronie și multe altele, dacă e înțeles bine, conform cu rațiunea sa. Iar privit ca odihnă, cuprinde în sine de asemenea multe înțelesuri ale cunoștinței tainice. Dar ca să nu vorbim despre fiecare, făcînd cuvîntul obositor, să înfățișăm ceea ce pare mai înalt decît celelalte.

Cunoscătorii lucrurilor dumnezeiești spun că rațiunea universală a întregii creațiuni a ființelor raționale arată înțelegerii trei moduri: al existenței, al bunei existențe și al veșnicei existențe. Cel al existenței s-a dăruit făpturilor cel dintîi, prin ființă, cel al bunei existențe li s-a dat ca al doilea, prin voința lor, ca unora ce se mișcă de sine, iar cel al veșnicei existențe li s-a dăruit ca al treilea, prin har. Și cel dintîi are în sine puterea ; al doilea, lucrarea; iar al treilea, odihna. Astfel rațiunea existenței, avînd în chip natural numai puterea spre lucrare, nu poate avea însăși lucrarea atotdeplină fără hotărîrea voinței; a bunei existențe, avînd prin voință numai lucrarea puterii naturale, nu are puterea întreagă fără fire; iar a veșnicei existențe, îmbrățișînd în general pe ale celor dinaintea sa, puterea celei dintîi și lucrarea celei de a doua, nu se află în chip natural în făpturi ca putere și nu rezultă cu necesitate din hotărîrea voinței. Căci cum s-ar putea afla în cele ce au început după fire și sfîrșit după mișcare ceea ce există veșnic și nu are început și sfîrșit? Ci e un hotar care face stabilă firea în ce privește puterea ei și voința în ce privește lucrarea ei, neschimbînd rațiunea existenței nici uneia și hotărnicind veacurile și timpurile tuturor [419].

419. Capitolul acesta e un rezumat al cap. 7. Dar tema aceasta stă în legătură cu conținutul capitolelor anterioare și este expusă aici cu anumite nuanțări deosebite. Astfel, în cap. 7 nu găsim atît de clară identificarea rațiunii existenței făpturilor cu ființa și cu puterea spre lucrarea ce ține de ea, a rațiunii existenței bune cu mișcarea lor prin voință și a bunei existențe veșnice ca odihna în Dumnezeu. Acolo toate trei rațiunile acestea erau privite mai mult în Dumnezeu ca sursă a lor. Apoi în cap. 7 se accentua mai mult caracterul de dar dumnezeiesc al mișcării, pe cînd în capitolul de față se pune în relief faptul că lucrarea ca mod de actualizare a mișcării depinde de voința făpturii, deci existența cea bună nu mai e numai un dar al lui Dumnezeu, ci depinde și de făptură. În cap. 7, urmărindu-se în special combaterea teoriei origeniste despre originea mișcării în păcat, se accentua mai mult originea dumnezeiască a mișcării, ceea ce lăsa oarecare impresie de predestinațianism. Valoarea omului n-ar

Aceasta este, poate, cum socotesc, Sîmbăta binecuvîntată în chip tainic și marea zi a odihnirii lucrărilor dumnezeiești, care, după învățătura despre facere a Scripturii, nu are nici început, nici sfîrșit, nici facere. Este arătarea celor mai presus de hotar și de măsură ce se va produce după mișcarea celor rînduite să ajungă la unitatea nesfîrșită a celor necuprinse și necircumscrise, ce se va ivi după mulțimea celor cuprinse și circumscrise [420].

---

fi fost pusă deplin în relief fără înlăturarea acestei umbre de predestinațianism. În capitolul de față se scoate în relief contribuția omului în activarea mișcării. Se vede că între timp luase amploare erezia monenergistă și monotelită și, deodată cu acestea, necesitatea apărării voinței omenești. Dacă lucrarea bună depinde și de voință, atunci și odihna în veșnica existență bună depinde nu numai de Dumnezeu, ci și de om.

Pe de altă parte, ca să nu se creadă că lucrarea bună sau existența bună depinde numai de voința omului, sfîntul Maxim declară aci că lucrarea nu are în sine puterea întreagă, ci în firea pe care a dăruit-o Dumnezeu. Deci pe de altă parte și existența bună depinde și de Dumnezeu. Precum se vede, în acest capitol se face o precizare mai nuanțată a raportului între darul lui Dumnezeu și voința omului în urcușul lui spre veșnica existență fericită. De odihna în această veșnică existență fericită, sfîntul Maxim spune pe de o parte că ea nu derivă în chip natural nici din puterea sădită în făpturi, nici din lucrarea efectuată prin hotărîrea voinței; pe de altă parte, tot despre ea spune că circumscrie, deci e mai largă decît puterea naturală și decît lucrarea ca operă a voinței umane care activează puterea naturală. Afirmarea că stabilitatea în veșnica existență fericită, care a pus un hotar mișcării, menține în ea neschimbată ființa în ce privește puterea ei și voința în ce privește lucrarea ei, poate fi înțeleasă nu în sensul că puterea firii rămîne activată de lucrarea ei, ci în sensul că puterea și lucrarea firii din viața pămîntească sînt cuprinse dar și depășite de odihna dăruită de Dumnezeu. Fără acestea n-ar fi venit odihna lui Dumnezeu. Odihna lui Dumnezeu nu e o încremenire, ci o putere și o consecință a lucrării, un fruct al ei, hărăzit însă de Dumnezeu ca un plus nesfîrșit față de puterea firii activate prin lucrare.

Alta e odihna omului care a muncit și alta, a celui care a fost totdeauna un leneș. În odihna lui e putere crescută prin lucrare pînă la un nivel care a dat ca rod ceea ce nu mai poate fi obținut printr-un efort în continuare. Cel ce a lucrat e în stare să simtă dulceața odihnei; puterea lui și efortul lui sînt un fel de mijloc din care poate gusta dulceața odihnei. «Să ne silim deci să intrăm în acea odihnă» (Evr., 4, 11). Cine n-a luptat să cîștige libertatea de patimi, să se facă bun prin fapte, nu va putea avea odihna de patimi, odihna în bunătate. «Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și vă voi odihni pe voi» (Mt., 11, 28). Cum va putea simți dulceața odihnei cel ce nu s-a ostenit? «Da, grăiește Duhul, odihnească-se de ostenelile lor, căci faptele lor vin cu ei» (Apoc., 14, 13). Odihna nu e ceva fizic, ci o mulțumire pentru cele bune împlinite. Dar odihna ca dar și bucurie nesfîrșită a lui Dumnezeu nu e numai rezultatul puterii și lucrării omului, care au un început și un sfîrșit.

420. Sîmbăta de care se vorbește aci este chipul odihnei sau al stabilității veșnice în cele mai presus de hotar și de măsură. Toate făpturile, ca lucruri ale lui Dumnezeu, sînt făcute să ajungă prin lucrarea lor bună, hotărîtă de voință, la acea odihnă. Este chipul arătării celor mai presus de hotar și de măsură, în lăuntrul cărora nu vor mai avea spre ce se mișca pentru a depăși diferite hotare și măsuri, pentru a ajunge la alte hotare și măsuri. Este arătarea celor necuprinse și necircumscrise, care se află într-o identitate nesfîrșită pentru că formează o unitate, spre deosebire de cele mărginite, care din cauza aceasta sînt multe. Va fi o identitate și între îngeri și noi, și între noi și Dumnezeu, dar nu o identitate care le confundă pe toate, ci care, tocmai prin posibilitatea de progres la nesfîrșit, arată o neconfundare a lor. Identitatea lor este o unitate a lor în aceeași dumnezeire ce le umple pe toate și întîmpină pe fiecare din toate. Atunci vor înceta toate lucrările lui Dumnezeu începute de la crearea lumii pentru unitatea ei cu El, revenind la odihna fără început și fără sfîrșit a Lui în raport cu creația, sau în creație, ceea ce va da și ei veșnica odihnă. Odihnindu-Se Dumnezeu în noi ne va face parte și nouă de odihna Lui, dar ca unora ce ne-am ostenit să

Deci, precum lucrarea voinței folosește puterea firii, fie după fire, fie contra firii, ea va primi sfîrșitul în buna sau în nefericita existență. Iar aceasta e veșnica existență în care sabatizează (se odihnesc) sufletele, primind încetarea a toată mișcarea. Ziua a opta și prima, mai bine zis una și netrecătoare, este venirea curată și atotluminoasă a lui Dumnezeu, ce va avea loc după oprirea în stabilitate a celor ce se mișcă. Atunci, în cei ce s-au folosit de rațiunea existenței prin voință conform firii, Se va sălășlui după dreptate, întreg în ei întregi, și le va procura veșnica existență bună prin împărtășirea de El; iar celor ce s-au folosit de rațiunea existenței prin voință contrar firii le va da, după cuviință, în loc de veșnica existență bună, veșnica existență nefericită. Căci în aceștia nu mai găsește loc buna existență, ca unii ce sînt într-o dispoziție contrară ei și de aceea nu vor mai avea după arătarea Celui căutat nici o mișcare prin care Cel căutat li Se arată celor ce Îl caută[421].

158. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiași text.*

Și iarăși, a șaptea (zi) și Sîmbăta este trecerea peste toate modurile virtuții și peste toate rațiunile cunoștinței, dobîndite prin contem-

---

ajungem la El (Evr., 4, 9, 11). Dar după învierea lui Hristos această odihnă a lui Dumnezeu este odihna Celui ce a luat trup, S-a ostenit pînă la cruce și prin cruce a înviat. Ea poartă numele de Duminică, de nouă creațiune. Și de odihna simbolizată de acest nume vom avea parte și noi, care ne-am ostenit cu Hristos, Care S-a ostenit în noi.

Ideea de circumscriere folosită pentru cele create și de necircumscriere folosită pentru cele dumnezeiești, nemărginite, va fi reluată de apărătorii icoanelor (în special de Patriarhul Nichifor), indicînd prin ea nu numai faptul că Dumnezeu învăluie de jur împrejur cele create, El însuși nefiind învăluit de nimic, ci și faptul că El pătrunde în ceea ce învăluie, fiind prezent în aceasta și implicat în ea, ca Făcător și Proniator al ei. Astfel, icoana redă în chipul trupului circumscris («scris împrejur») al lui Hristos și prezența dumnezeirii care circumscrie trupul Lui.

421. Dar mișcarea se va putea opri nu numai în stabilitatea veșnicei existențe fericite, în infinitatea vieții dumnezeiești, ci și într-un gol fără hotar, într-un gol de nedepășit. Căci întrucît aceștia s-au învîrtit aici prin voință într-o mișcare ce n-a tins spre existența bună, sau n-a tins spre un țel final nesfîrșit, s-au închis existenței bune în Dumnezeu și fără aceasta n-au mai putut ajunge la veșnica existență bună în ei. Mișcarea lor spre bine, deci spre Cel atotbun și nesfîrșit bun, s-a deturnat încă de aici spre rău, finalizîndu-se în stabilitatea eternă în rău. Stabilitatea veșnică în lumina dumnezeiască a cunoașterii sensurilor nesfîrșite aflate în El este ziua a opta și cea fără sfîrșit, care urmează zilei a șaptea, zi de trecere de la lucrurile mărginite și de la mișcarea de la unul la altul, închise în același orizont opac și finit, la lumina nemărginită, în care nu mai poate fi mișcare, dar nu e nici încremenire, ci primire nesfîrșită a luminii. Dumnezeu a venit cu viața Lui eternă ca ziua a opta după oprirea din mișcarea de aici a fapturilor, deci după ziua a șaptea. Cu Hristos umanitatea ajunge mai intim în Dumnezeu decît fără El.

E altceva să te oprești din ceea ce nu te satisface deplin și altceva să te odihnești în infinitatea care te satisface deplin. Prima oprire este trecătoare și se datorește unei prea mari oboseli. E o oprire ca să iei putere nouă. Odihna în infinitatea vieții și a luminii te satisface veșnic. N-o mai întrerupi ca să ajungi la alte ținte, ca să te ostenești din nou. Pînă ce nu S-a arătat Dumnezeu în trup celor ce Îl căutau, dînd odihna veșnic fericită mișcării lor, se mai putea cugeta că poate mai este încă putință de reluare a mișcării și Dumnezeu Se va arăta și celor ce nu s-au hotărît încă la o mișcare bună. Dar odată ce s-a oprit mișcarea tuturor și Dumnezeu S-a arătat în

plaţie. Iar a opta este prefacerea adevărată după har în obîrşia şi cauza acelora ce sînt făcute prin activitate şi cunoscute prin contemplaţie [422].

159. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi text.*

Iarăşi a şaptea (zi) şi Sîmbăta este nepătimirea ce urmează după filosofia făptuitoare prin virtute. Iar a opta şi prima, ca cea una şi nepieritoare, este înţelepciunea ce se iveşte din contemplaţia cunoscătoare [423]. Dar cei ce studiază cele dumnezeieşti pot înţelege şi în alte multe feluri raţiunea acestora şi pot afla multe şi frumoase şi adevărate sensuri mai înalte.

160. În ce sens ia învăţătorul cuvintele : «*Dublaţi şi întreiţi !*», cînd zice despre taina celei de-a şaptea : «*La fel, a şaptea întoarcere a lui Ilie proorocul a insuflat viaţă fiului văduvei din Sarepta (III Regi, 17, 21) şi prin acelaşi număr tot el a provocat inundarea lemnelor (III Regi, 18, 34)*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 4, P.G. 36, 433).

Fericitul bătrîn, întrebat de mine despre aceasta, a spus că se poate presupune că învăţătorul explică aci numărul şapte, întîi, după învăţaţii în ale aritmeticii. Căci spun aceia că un număr constă din unitatea înmulţită de două ori trei (de şase ori), iar altul, din unitatea dublată şi apoi întreită, la care se adaugă o altă unitate. Aşa, şasezecişipatru constă din unitatea dublată de şase ori, iar adăugîndu-se la şase o uni-

---

mod deplin ca om în cei ce s-au mişcat bine, nu mai e nici o nădejde că se va putea relua mişcarea măcar de cei ce şi-au sfîrşit mişcarea fără a o întoarce spre bine. Deci sfîntul Maxim se declară categoric împotriva apocatastazei sau restabilirii tuturor într-o fericire vremelnică în Dumnezeu, în sensul origenist.

422. Sfîntul Maxim exprimă în alţi termeni deosebirea între ziua a şaptea şi a opta. Sîmbăta exprimă actul negativ al depăşirii nu numai a celor făcute de Dumnezeu, ci şi de noi, prin actualizarea tuturor potenţelor creaţiunii, cum e şi actul depăşirii a toate cele cunoscute prin contemplaţie, fie ca date de Dumnezeu, fie ca făcute sau obligatoriu de împlinit din partea noastră, sau ca posibile de împlinit cît încă sîntem în chipul actual al lumii. E cunoaşterea insuficienţei lor, dintr-o simţire apofatică a lui Dumnezeu ca mai presus de toate. Iar ziua a opta e starea noastră de prefacere în obîrşia şi cauza tuturor celor făcute de Dumnezeu şi de noi, obîrşie cunoscută în descoperirea ei ca ţintă finală extinsă în infinit, după unirea noastră cu Dumnezeu. Prefăcuţi în acest principiu, descoperit ca ţintă finală, după har, ne identificăm, fără contopire, nu numai cu El, ci şi cu toate cele pornite din El şi readunate în El şi cu cele făcute şi cunoscute de noi, identificare care ni se arată ca necontopire prin faptul că noi continuăm să cunoaştem ca subiecte pe Dumnezeu şi pe toate celelalte, devenite pe de altă parte proprii nouă, asimilate nouă. În Duminica în care ne identificăm cu ele e cuprinsă şi depăşită Sîmbăta în care ne-am distins de ele, depăşindu-le.

423. Sfîntul Maxim mai vede în ziua a şaptea şi chipul nepătimirii ce urmează după făptuirea prin care se biruiesc patimile şi se dobîndesc virtuţile, adică la sfîrşitul primei din cele două trepte principale ale urcuşului duhovnicesc. Iar în a opta, mai vede şi înţelepciunea ce urmează nepătimirii, prin contemplaţia prin care se cunosc raţiunile făpturilor şi Dumnezeu, Raţiunea supremă, ca obîrşie a lor. Aşa cum ziua a opta este una şi netrecătoare, aşa este şi înţelepciunea ce urmează ca cunoaştere a raţiunilor făpturilor şi a lui Dumnezeu, obîrşia unitară şi nehotărnicită a lor.

tate, se completează șeptimea. Astfel, de două ori unu, egal doi; de două ori doi, egal patru; de două ori patru, egal opt; doi ori opt, egal șasesprezece; de două ori șasesprezece, egal treizecișidoi și de două ori treizecișidoi, egal șasezecișipatru. Aceasta se dublează, înmulțindu-se, precum se vede, de șase ori. Dar, adăugîndu-se la sfîrșitul lui șase unitatea din care și-a luat începutul dublarea și întreirea, se completează numărul șapte.

Urmînd deci și aci aceeași normă, vom alcătui numărul șapte. Căci, zice: «Vărsați, dublați și întreiți». De două ori unu, fac doi; de trei ori doi, fac șase; și adăugîndu-se prima unitate se alcătuiește numărul șapte.

Dar zic unii că pentru înțelegerea tainică, numărul trei are și o oarecare înrudire duhovnicească cu numărul șapte. Căci prin trei se indică Atotînchinata Treime și tot Ea e indicată prin șapte, prin faptul că numărul șapte e fecioară. Căci dintre numerele dinaintea decadei, singur acesta nici nu naște, nici nu se naște. Iar aceasta o arată învățătorul în cartea poeziilor *Despre feciorie*, unde zice: «Prima Fecioară este Preacurata Treime» [424].

161. *Altă tîlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte.*

Sau privind cu rațiunea în chip tainic, pe lîngă Sfînta Treime, lucrarea Ei, adică binele, care înfățișează cele patru virtuți generale, vei completa numărul șapte. Deci privind tainic, pe lîngă Sfînta și Atotînchinata Treime, lucrarea Ei, alcătuim numărul șapte.

162. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Același Iisus, desăvîrșirea curată, știe să hrănească în pustie, cu cinci pîini, cinci mii; dar știe iarăși cu șapte pîini să hrănească patru mii. Și rămășițele după săturare sînt acolo douăsprezece coșuri, iar aci șapte coșnițe. Nici una din acestea socotesc că nu e fără rațiune sau nedemnă de Duhul»* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 4; Mt., 14, 17, 21; 15, 37, 38, P.G. 36, 433).

Odată ce cugetarea a fost exercitată în deprinderea contemplativă prin cele spuse înainte, pe cît s-a putut de larg, să nu o mai împovărăm cu mulțime de alte cuvinte. Căci ea poate primi acum cu pricepere și mai pe scurt înțelesul celor dumnezeiești.

---

424. Numărul șapte nu se naște prin înmulțire din două numere din lăuntrul decadei. În plus nu produce, înmulțit cu altul, nici un număr în lăuntrul decadei (ultimul lucru se mai întîmplă și cu numerele începînd de la șase, dar nu și primul lucru). Deci e numărul fecioară. Iar Fecioară absolută e Sfînta Treime, Care nu Se însoțește cu nimic altceva, ca să dea naștere la entități identice cu Ea după ființă.

Cele cinci pîini de orz indică rațiunile imediate ale contemplației naturale. Iar cei cinci mii de bărbați hrăniți cu ele indică pe cei ce se mișcă în jurul firii, dar încă nu s-au curățit cu totul de dispoziția afectuoasă a părții pasionale și iraționale a sufletului. Căci face cunoscut celor ce contemplă aceste rațiuni că pîinile sînt din orz, iar aceasta e o hrană comună a păsărilor și a oamenilor; apoi, că bărbații sînt împreună cu femeile și cu copiii, ceea ce arată clar că nu s-au înstrăinat cu desăvîrșire de poftele voluptății și de nedesăvîrșirea copilărească a gîndurilor [425]. Iar pustia este lumea aceasta, în care Cuvîntul (Rațiunea) lui Dumnezeu, frîngînd duhovnicește rațiunile firii pe seama celor ce se mișcă prin contemplația naturală în jurul dumnezeirii, le lasă ca rezervă plinătatea tuturor bunurilor, cum arată coșurile prisosurilor care sînt douăsprezece la număr [426].

163. *Explicarea numărului doisprezece.*

Dar numărul doisprezece indică și rațiunile timpului și ale firii ca unul ce e împlinit prin adunare din cinci și șapte. Căci timpul e înșeptit ca unul ce se mișcă în cerc și are în chip firesc însușirea de a se mișca, avînd prin acest număr marginile la distanță egală de mijloc. Iar firea e încincită ca una ce e prin fire așezată sub numărul cinci. Căci e împărțită, pentru simțurile sub care cade, în cinci; și ceea ce se numește simplu materie e împărțită în patru , avînd în plus forma. Pentru că firea nu e nimic altceva decît materia cu formă, sau materia formată. Căci adăogîndu-se materiei forma, produce natura [427].

---

425. Există și în contemplarea rațiunilor lucrurilor o gradație. Sînt lucruri mai coborîte, mai legate de necesități trupești, și lucruri mai înalte. Apoi există o sesizare a sensurilor lor, care nu e cu totul dezlegată de un amestec de poftă sau de o înțelegere copilărească, deși nu lipsește din ea nici o anumită privire în legătura rațiunilor lucrurilor respective cu Dumnezeu.

426. În lumea aceasta *Rațiunea ipostatică a lui Dumnezeu, care e Rațiunea* obîrșie a rațiunilor tuturor lucrurilor, frînge aceste rațiuni celor ce se mișcă prin contemplarea naturii în jurul lui Dumnezeu. Sau întrucît fiecare lucru e prin sensul lui un cuvînt ce-și are obîrșia în Cuvîntul ipostatic al lui Dumnezeu, Acesta frînge și împarte sau adresează prin lucruri cuvintele Sale celor ce vor să audă prin ele glasul lui Dumnezeu. Dar oamenii nu pot niciodată să cuprindă toate înțelesurile sau toate cuvintele adresate lor de Dumnezeu prin lucruri. Sesizarea sensurilor acestora și a cuvintelor ce le exprimă e, dimpotrivă, prilej de multiplicare a lor în așa măsură că rămîn totdeauna prisosuri de înțelesuri și de cuvinte destinate să fie sesizate de alții. Prisosurile umplu douăsprezece coșuri, adică sînt în măsură să satisfacă foamea de cunoaștere a tuturor oamenilor. Căci cele douăsprezece coșuri sînt destinate celor douăsprezece seminții ale lui Israel, care reprezintă întreaga omenire. Dar coșurile sînt și rezervele depline și nesfîrșite ale înțelesurilor ce le rămîn oamenilor la dispoziție pentru înțelegerea viitoare. Căci înțelesurile cuvintelor dumnezeiești, ca tot atîtea bunuri duhovnicești, prin care se hrănesc sufletele, sînt nesfîrșite.

427. După un alt înțeles numărul doisprezece (coșuri) indică rezervele rămase pe seama oamenilor pentru întreg timpul vieții acesteia în care viețuiește firea lor în forma actuală. Căci doisprezece e suma dintre șapte și cinci, șapte reprezentînd timpul (șapte zile), iar cinci, natura așezată sub cele cinci simțuri, sau cele patru stihii ale materiei (uscatul, apa, aerul, focul) plus forma ei.

164. *Altă explicare a aceluiași număr.*

Sau acest număr indică sensurile celor făcute și temporale, ca ale unora ce se mișcă și sînt circumscrise și primesc rațiunea esenței, calității și modului. Căci tot ce se mișcă subzistă prin facere și de aceea negreșit e și sub timp, ce se măsoară prin mișcare. Pentru că tot ce e făcut are, ca unul ce a început să fie, un început al existenței de la care a început să existe și o distanță ce trebuie să o străbată. Iar dacă tot ce e făcut există și se mișcă, el este numaidecît sub fire și sub timp, sub cea dintîi pentru că există, sub al doilea pentru că se mișcă. Iar din acestea se împlinește prin adunare numărul dosiprezece, după modul arătat [428].

165. *Altă explicare duhovnicească a numărului doisprezece.*

Sau numărul acesta indică filosofia morală, naturală și teologică, ca unul ce se formează din patru, din cinci și din trei. Căci filosofia scrupuloasă morală arătată în fapte este împătrită din cauza celor patru virtuți generale. Iar contemplația naturală este încincită din cauza amintită, adică din cauza simțirii împărțite prin fire în cinci. În sfîrșit, teologia mistică este întreită pentru cele trei sfinte Ipostasuri de o ființă ale Preasfintei Unități, sau în care este Sfînta Unitate, sau, mai propriu zis, care sînt Sfînta Unitate [429].

---

428. Sfîntul Maxim leagă strîns de tot ce e creat mișcarea sau devenirea, iar mișcarea sau devenirea, de timp. Dar nu numai de timp, ci și de spațiu. Și prin amîndouă, ceea ce e creat e circumscris. De aceea cînd vedem ceva că are mișcare, înțelegem că e făcut sau creat. Deci dacă toată firea e în mișcare, toată e făcută sau creată. Toată și-a primit existența de la cineva care nu este supus timpului și mișcării. Astfel, numărul doisprezece ca împlinit din cele cinci componente ale firii arătate înainte și din timpul ce se mișcă într-o învîrtire înșeptită e interpretat aci ca simbolul creațiunii. Iar ceea ce e creat, prin faptul că e circumscris în elementele naturii și în timpul mișcării ,implică pe Cel ce o circumscrie, ca infinit care i-a dat începutul și e țintă spre care se mișcă.

429. Dar numărul doisprezece este și un simbol al întregului urcuș duhovnicesc, care trece prin treapta filosofiei practice sau morale (făptuitoare) și prin treapta filosofiei naturale, sau prin contemplarea rațiunilor lucrurilor, ca să ajungă la treapta teologiei mistice sau a cunoașterii tainice a lui Dumnezeu. Căci prima e repartizată în cele patru virtuți generale (înțelepciunea, cumpătarea, bărbăția, dreptatea), a doua se folosește de cele cinci simțuri, a treia constă în cunoașterea tainică a Sfintei Treimi.

Sfîntul Maxim repetă continuu că urcușul duhovnicesc al omului spre Dumnezeu nu se poate realiza ocolind faptele în favoarea semenilor săi și cunoașterea sensurilor lucrurilor sau ale lumii. În urcușul său duhovnicesc omul își extinde și imprimă în lume influența sa și chipul său prin faptele sale bune și adună cosmosul în sine prin cunoaștere. Urcușul duhovnicesc al fiecăruia are o anvergură cosmică, nu e o cărare îngustă prin interiorul omului separat de lume. Desigur că omul nu e obligat să slujească tuturor semenilor din lume și să cunoască rațiunile întregului cosmos. Dar din contribuția tuturor se împlinește întrucîtva aceasta. El e obligat apoi să slujească celor cu care locul și timpul său îl aduc în contact și să cunoască sensurile lucrurilor din jurul său, ajutat de alții și ajutînd pe alții. Iar în ele se reflectă întregul cosmos. Dacă ar fi mulți cei ce ar lua de pe lucruri acoperămîntul întinat, lu-

166. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi număr.*

Sau, indică virtutea şi cunoştinţa universală şi atotgenerală, pe cea dintîi ca dobîndită aici prin cele patru virtuţi, pe cea de a doua, semnificată prin numărul opt, care indică tainic starea mai dumnezeiască a celor viitoare. Căci din acestea se alcătuieşte prin adunare numărul doisprezece [430].

167. *Altă tîlcuire duhovnicească a numărului doisprezece.*

Sau, acest număr indică cele prezente şi cele viitoare, întrucît cele prezente au în ele în chip natural numărul patru pentru elementele lor materiale, iar cele viitoare au în ele numărul opt, înţeles în chip tainic prin aceea că depăşesc caracterul înşeptit al timpului [431].

168. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi număr.*

Sau, numărul doisprezece indică clar raţiunile întreite ale judecăţii şi providenţei, referitoare la existenţele inteligibile şi sensibile. Căci fiecare din aceste două feluri de existenţe are în sine trei raţiuni, spre a fi ceea ce este, precum s-a făcut cunoscut din multe, iniţiaţilor şi iniţiatorilor în cele mai înalte raţiuni ale celor dumnezeieşti, pentru multa lor exercitare în cuvintele dumnezeieşti. Înmulţind deci cele trei raţiuni generale ale făpturilor în ele însele, cu cele patru în care sînt văzute, dau numărul doisprezece. Căci dacă făpturile au fiinţă, putere şi lucrare, e vădit că au în ele întreită raţiunea existenţei. Iar dacă pronia leagă aceste raţiuni cu existenţa, desigur întreită este şi raţiunea ei. Iar dacă judecata ceartă ştirbirile trecute, prezente şi viitoare ale fiecăreia din raţiunile celor spuse, ca una ce pedepseşte răul, întreită are şi ea raţiunea contemplată în ea prin care, circumscriind fiinţa, puterea şi lucrarea, persistă pururea în păzirea indefinitului ei [432].

---

mea ar fi curăţită pe mari întinderi. Omul nu se poate sfinţi decît privind cu curăţie sensurile lucrurilor. Omul nu se poate sfinţi decît sfinţind lumea. Omul nu se poate ridica singur la Dumnezeu ,detaşîndu-se de lume, în sens origenist, ci ridicînd lumea cu el şi în el. Omul urcă sfinţind lumea şi sfinţindu-se pe sine, prin fapte, prin simţuri şi prin iubire din puterea iubirii Sfintei Treimi.

430. Într-o altă tîlcuire numărul doisprezece indică toată virtutea cuprinsă în cele patru virtuţi cardinale şi toată cunoştinţa contemplată în experienţa anticipată a vieţii viitoare, care e închipuită prin numărul opt, întrucît aparţine eternităţii zilei a opta. Aici deci numărul doisprezece e înţeles ca indicînd atît drumul drept al vieţii pămînteşti, cît şi viaţa viitoare spre care duce el.

431. În alt sens numărul doisprezece îmbrăţişează lumea prezentă şi cea viitoare, prin faptul că întruneşte numărul patru al elementelor lumii prezente şi numărul opt al lumii viitoare care e dincolo de timpul cel înşeptit.

432. Numărul doisprezece mai simbolizează înmulţirea celor trei raţiuni ale făpturilor sensibile şi inteligibile, adică raţiunea fiinţei, a puterii şi a lucrării, cu cele patru virtuţi generale, în vederea menţinerii şi realizării lor. Dar cele trei raţiuni ale făpturilor sensibile şi inteligibile sînt aduse şi ţinute în existenţă de pronie. Deci şi pronia are în sine o raţiune întreită. Iar cea care pedepseşte orice ştirbire a celor

169. *Altă tîlcuire a aceluiaşi număr.*

Sau iarăşi, numărul acesta indică cunoştinţa desăvîrşită a Cauzei şi a celor cauzate, a primei, atîta cît ne este accesibilă. Căci doimea adăugată la decadă dă pe doisprezece. Iar decadă este Iisus Hristos, Dumnezeul tuturor, ca unul ce prin înaintările din unitate, fără să iasă din ea, Se întoarce iarăşi la Sine ca unitate. Căci şi decada este unitate ca hotar al celor ce se hotărnicesc, ca cuprindere a celor ce se extind şi ca margine a toată înşirarea numerică ajunsă la capăt.

Iar doimea este toată concrescenţa lucrurilor de după Dumnezeu. Astfel, toate cele sensibile sînt o doime ca unele ce constau din materie şi formă, iar cele inteligibile, la fel, ca unele ce constau din putere şi din accidentul ce le dă formă în chip fiinţial. Căci nimic făcut nu este simplu în chip propriu, deoarece nu e numai aceasta sau aceea, ci are în fiinţă, ca în suport, diferenţa constitutivă şi definitorie, care-l constituie pe el însuşi ca ceea ce este şi-l distinge clar de altul. Dar nimic care are în oricare fel în chip esenţial ceva împreună contemplat, prin care îşi manifestă substanţa proprie, nu poate fi în sens propriu simplu [433].

---

trei raţiuni ale făpturilor în trecut, prezent şi viitor, e judecata. Deci, şi aceasta are în sine trei raţiuni. Dar pe de altă parte pronia şi judecata rămîn mai presus de cele trei raţiuni ale lucrurilor, ca să le poată menţine pe acestea şi să le poată aduce la drumul drept cînd au deviat. Chiar prin ajutorul ce-l dau celor trei raţiuni ale lucrurilor, pronia şi judecata arată că sînt în ele însele într-o indefinire, superioară definirii făpturilor în cele trei raţiuni. Caracterul indefinit al proniei şi judecăţii nu stă în contradicţie cu lucrarea lor definită prin care conduc lumea spre Dumnezeu. Însuşi Dumnezeu S-a angajat prin pronie şi judecată în conducerea lumii definite spre Sine cel nedefinit. Astfel, numărul doisprezece include în semnificaţia lui şi lucrarea proniei şi judecăţii, de a menţine şi readuce existenţele la cele trei raţiuni ale lor, sau pe drumul drept ce le conduce spre Dumnezeu. În aceasta se arată din nou caracterul circumscris, mărginit al făpturilor şi puterea indefinită a lui Dumnezeu care prin pronie şi judecată le îmbrăţişează şi le conduce spre Sine. Numărul doisprezece indică ontologia şi etica făpturilor, sau ce sînt şi spre ce sînt chemate să ajungă făpturile, şi ca atare implică pe Dumnezeu care le-a creat astfel şi le conduce spre Sine, ca Cel ce le circumscrie în calitate de origine, de ţintă şi de forţă conducătoare a lor spre ţintă.

433. Numărul doisprezece simbolizează iarăşi pe Dumnezeu şi creaţiunea. Căci Dumnezeu e simbolizat de decadă, întrucît decada înseamnă desfăşurarea a tot ce e unitate fără să iasă din raza unităţii, aşa cum Dumnezeu iese în acţiunile Sale din Sine, fără ca să părăsească unitatea. În mod deosebit decada este Hristos, Care prin întrupare iese din unitate, fără să iasă din ea, şi Se întoarce în Sine cu umanitatea îndumnezeită, fără să o confunde cu dumnezeirea, aşa cum unitatea ajunge la zece ca la o unitate desfăşurată. Creaţiunea e simbolizată de dualitate, căci nimic creat nu e simplu, ci se constituie din fiinţă ca suport şi din accidentele ce diferenţiază un lucru de altul. Prin legarea împreună în acelaşi număr a lui Dumnezeu şi a creaţiunii, sfîntul Maxim arată, contrar origenismului, valoarea ce o are pentru Dumnezeu creaţiunea, sau păstrarea creaţiunii îndumnezeite în El, fără confundarea ei cu El.

170. *Altă tîlcuire duhovnicească a numărului doisprezece.*

Sau iarăşi numărul acesta indică în chip ascuns fiinţa dumnezeiască şi lucrarea ei înfăptuitoare. Fiinţa dumnezeiască e arătată prin numărul trei, ca una ce e lăudată întreit pentru substanţa ei tri-ipostatică. Deoarece unitatea e Treime, ca una ce e desăvîrşită în Ipostasurile desăvîrşite, adică prin modul de subzistenţă, şi Treimea e cu adevărat unitate prin raţiunea fiinţei, adică a existenţei.

Iar lucrarea înfăptuitoare e indicată prin numărul şase. Căci acesta e singurul număr desăvîrşit şi plin în interiorul decadei şi se compune din părţile proprii şi cuprinde numerele egale şi inegale, adică pe cel cu soţ şi pe cel fără soţ. La fel, lucrarea dumnezeiască e singura desăvîrşită şi înfăptuitoare şi conservatoare a celor desăvîrşite, conform raţiunii după care sînt.

Căci cele ce se mişcă între extreme spre stabilitatea mobilă a celor extreme sînt inegale. De pildă, ca să lămuresc, celor rîvnitori dintr-una, şi pe celelalte, o extremă este: «Şi a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul şi asemănarea noastră» (Fac., 1, 26), mijlocul este: «Şi a făcut Dumnezeu pe om, bărbat şi femeie i-a făcut pe ei» (Fac., 1, 27), şi cealaltă extremă: «Căci în Hristos Iisus nu este nici bărbat, nici femeie» (Gal., 3, 28). Deci extremele şi cele de la mijloc sînt inegale, întrucît cele de la mijloc au bărbatul şi femeia, iar extremele nu au. Dar lucrarea dumnezeiască le cuprinde şi pe unele şi pe altele.

Această lucrare cunoscînd-o, în chip tainic, prea înţeleptul Moise, precum socotesc, şi indicînd-o cu bunătate şi celorlalţi oameni, a scris că Dumnezeu a făcut lumea întreagă în şase zile. Iar noi cunoaştem numărul doisprezece contemplînd în chip cuvenit, în lumina acelei lucrări, după ordinea şi rînduiala lor, creaţiunea lucrurilor (căci în ea se cuprind acestea), împreună cu pronia şi judecata lor [434].

171. *Înţelesul duhovnicesc al coşurilor.*

Scriptura numeşte coşuri, în care au fost puse prisosurile, iconomia educării prin pedepsire a celor hrăniţi duhovniceşte cu raţiunile inteligibile ale celor spuse, cînd nu s-au ridicat mai presus de învăţătura prin pedepsire. Această educare înfăţişează în chip cuvenit cele de fo-

434. Sfîntul Maxim mai vede simbolizat în numărul doisprezece Sfînta Treime şi lucrarea Ei creatoare şi proniatoare. Căci Sfînta Treime reprezentată prin numărul trei e implicată în lucrarea creatoare şi proniatoare. Numărul şase este simbolul lucrării creatoare şi proniatoare dumnezeieşti, reflectată în creaţiune ca opera Ei. Căci şi lucrarea creatoare şi proniatoare este singura desăvîrşită în cadrul unităţii dumnezeieşti extinse în decadă. Pe de altă parte, ea ţine într-o unitate părţile extreme şi inegale ale creaţiunii. Unitatea în care ţine, spre care conduce lucrarea dumnezeiască părţile extreme şi inegale ale umanităţii se vede în faptul că creează pe bărbat şi femeie ca părţi inegale în unitatea chipului şi le conduce spre unitatea în Hristos. Unitatea nu anulează diferenţele şi diferenţele nu anulează unitatea.

los, dar întrebuințează pentru cei astfel călăuziți și conducerea dureroasă. Aceasta ne-o dă să înțelegem materia din care se fac coșurile, care e prin fire bună de folosit pentru bătaie [435].

172. *Înțelesul duhovnicesc al celor șapte pîini.*

Iar cele șapte pîini ale celor patru mii închipuiesc, cred, înțelesul tainic al legii, adică rațiunile mai dumnezeiești ale ei. Pe acestea Cuvîntul le dăruiește tainic celor ce stăruiesc trei zile pe lîngă El, adică suportă cu stăruință și cu îndelungă-răbdare osteneala legată de legea morală, naturală și teologică, prin care se dobîndește lumina cunoștinței [436].

173. *Altă tîlcuire duhovnicească a celor trei zile.*

Sau, poate cele trei zile însemnează legea naturală, scrisă și duhovnicească, întrucît fiecare procură celor ce se ostenesc lumina rațiunii mai duhovnicești din ea. Cei ce flămînzesc în chip neîntinat, în sens bun și cu adevărat, după cele dumnezeiești, stăruind pe lîngă Dumnezeu și Cuvîntul, primesc prin ele o hrană tainică ce are ca simbol, atît al biruinței cît și al împărăției, prisosul rămas după săturare. Căci cele șapte coșuri sînt făcute din finic, iar finicul e simbolul Împărăției. Pe lîngă aceasta, dînd celor hrăniți prin ele puterea să reziste neclintit pe lîngă adevăr împotriva atacurilor duhurilor violente, îi arată biruitori a toată răutatea și neștiința, ca pe unii ce au luat de la Dumnezeu-Cuvîntul stăpînire asupra patimilor și dracilor [437].

---

435. Coșurile în care se păstrează hrana duhovnicească prisositoare sînt simbolul învățăturii prin metoda aspră a pedepsirii. Căci nuielele din care sînt făcute se folosesc spre bătaia copiilor care nu s-au maturizat. Metoda aceasta e folosită pentru cei care sînt hrăniți duhovnicește cu rațiunile celor ce li se spun, dar nu-și conformează încă viața în mod deplin cu ele.

436. Cele trei zile sînt cele trei etape ale urcușului duhovnicesc. În urcușul acesta se stăruiește în preajma lui Dumnezeu-Cuvîntul, Care învață. Căci cei ce urcă prin ele statornic aud în fiecare clipă în sufletul lor cuvîntul lui Dumnezeu și-l împlinesc. Dar la deplina înțelegere a sensurilor învățăturilor date de Dumnezeu și la deplina sesizare a prezenței Lui, ajung abia la sfîrșitul celor trei etape, adică a împlinirii cu fapta a legii morale sau a poruncilor lui Dumnezeu, a contemplării rațiunilor naturale ale făpturilor, ca cuvinte ale lui Dumnezeu, și a străbaterii la Dumnezeu însuși. Cele șapte pîini simbolizează această hrană duhovnicească desăvîrșită, dată la sfîrșitul ostenelilor celor ce și-au înmiit în ființa lor, pînă au adus la desăvîrșire, cele patru virtuți generale. Aceștia au ajuns totodată la sesizarea înțelesurilor celor mai tainice ale Scripturii. Căci după sfîntul Maxim, ca și după sfinții părinți în general, înțelegerea adevărată a Scripturii nu depinde numai de o pregătire istorico-filologică, ci și de o maturizare duhovnicească.

437. Cele trei zile pot simboliza nu numai cele trei etape ale urcușului duhovnicesc, ci și cele trei forme în care ni se comunică rațiunile dumnezeiești: legea naturii, legea Scripturii și legea vieții duhovnicești. Ultima însă nu e decît adaptarea mai înaltă a vieții noastre, la legea naturii și la legea Scripturii. În felul acesta, cele trei legi sînt unite cu etapele vieții duhovnicești. Iar între legea naturii și legea Scripturii există o legătură. Legea Scripturii face mai clară legea naturii și amîndouă sînt făcute deplin clare de viața duhovnicească. Toate exprimă voia lui

174. *Înțeles duhovnicesc al numărului de patru mii bărbați.*

Dar și numărul însuși al celor patru mii, care au fost hrăniți cu rațiunile duhovnicești, este mărturie evidentă a desăvîrșirii lor. Căci el cuprinde cele patru monade generale, dintre care întîia este prima monadă, a doua este decada, a treia suta, a patra mia. Căci fiecare din acestea, afară de prima monadă, este și monadă și decadă : este monadă a celor de după ea, ca una ce se înmulțește în ea însăși și prin înzecire formează decada sa ; și este decadă, ca una ce circumscrie în sine înmulțirea monadelor de dinaintea sa. Iar mia, împătrindu-se, dă pe cei patru mii.

Prima monadă este simbolul teologiei mistice, a doua monadă este chipul iconomiei și al bunătății dumnezeiești ; a treia monadă este icoana virtuții și a patra monadă este arătarea prefacerii dumnezeiești a făpturilor în general [438].

175. *Altă tîlcuire duhovnicească a numărului șapte.*

Iar numărul șapte al coșurilor, înțeles în alt mod decît cel dinainte, indică, cum spun unii, înțelepciunea și prudența : pe cea dintîi,

Dumnezeu, sau cuvintele, sau rațiunile Lui adresate nouă, la nivelul nostru. Deci toate aceste legi pot fi înțelese și aplicate în viața noastră la nivele diferite conform cu etapele vieții duhovnicești. Rațiunile celor trei legi apar tot mai duhovnicești în cursul celor trei etape. Cei ce stăruie în ele stăruie și în înțelegerea mai profundă a rațiunilor celor trei legi. Față de înțelegerea ce le sesizează ele rămîn însă înțelesuri prisositoare pentru cei ce progresează tot mai mult duhovnicește. Dar aceste înțelesuri tot mai duhovnicești procură acestora totodată biruința statornică asupra patimilor și demonilor și, prin aceasta, împărăția veșnică. Căci finicul din care erau confecționate coșurile era simbolul biruinței și al demnității imperiale.

438. Văzînd în numărul celor patru mii de bărbați, hrăniți cu rațiunile duhovnicești, desăvîrșirea lor, sfîntul Maxim deduce această desăvîrșire din adîncirea înmiită în ei a celor patru virtuți generale, adică din faptul că numărul celor patru mii cuprinde cele patru monade din care trei sînt în același timp decade (zece, o sută, o mie). Căci monada și deci și decada, în care ea se desfășoară, este semnul desăvîrșirii ; semnul că are în ea totul, semnul izvorului din care decurg toate, fără să iasă din raza lui. Dar numărul lor e nu numai o mie, ci mia împătrită, adică nu numai o virtute desfășurată în toată bogăția ei, ci patru. Fără îndoială aceste patru monade desfășurate pînă la mie se află într-o legătură, deci unite în întreg. Din numărul unu, sau din prima monadă desfășurată, decurg celelalte monade desfășurate pînă la mie, adică pînă la numărul maxim dar definit al existențelor deosebite de Dumnezeu și al actualizării lor, pînă la numărul maxim de acte și de daruri ce le poate primi creatura de la Dumnezeu în baza desfășurării lui Dumnezeu prin lucrările Sale, îndeosebi prin iconomia întrupării.

Prin viața duhovnicească se ajunge la cunoașterea a ceea ce a fost Dumnezeu la început, din eternitate. Dumnezeu iese din Sine prin lucrarea Sa care ne prinde în Sine, sau ne întoarce pe noi în Sine. Deci nu iese din lucrarea bunătății ce îi este proprie. Primul pas mare al ieșirii lui Dumnezeu este crearea lumii, al doilea e întruparea și răstignirea pentru lume. Iar primul pas mare prin care Se întoarce la Sine cu creația este învierea ; al doilea, în care ne dorim și noi ca cuceriți în parte și însoțindu-L, este făptuirea noastră virtuoasă ; în sfîrșit, pasul prin care ne-a întors și pe noi deplin în Sine este îndumnezeirea noastră. Dar și în etapele pe care le parcurgem și noi spre Hristos împreună cu El, se produc ieșiri ale Lui încadrate în ieșirile amintite, ca coborîrea Duhului Sfînt, sau împărtășirea diferitelor Sale daruri.

ca pe una ce se mişcă cu mintea în jurul cauzei în chip întreit, pe a doua, ca pe una ce se mişcă cu raţiunea în jurul celor ce sînt după cauză şi în jurul cauzei, din pricina cauzei, în chip împătrit. Deci nimic nu s-a făcut de Domnul fără raţiune, nici nevrednic de Duhul, după acest mare dascăl [439].

176. Explicarea cuvintelor din aceeaşi cuvîntare : «*Şi este deosebire în daruri, care are nevoie de alt dar pentru deosebirea a ceea ce e mai bun*» *(Cuv. la Cincizecime*, cap. 16, P.G., 36, 449).

Deosebirea de daruri, care are nevoie de alt dar spre a le deosebi, cum zice acest mare dascăl, se arată, socotesc, în proorocie şi în grăirea în limbi. Căci proorocia are trebuinţă de darul deosebirii duhurilor spre a cunoaşte ce fel şi de unde este, spre ce tinde şi al cărui duh este, şi pentru care pricină ; de nu cumva este vreo prostie ieşită fără de rost din cine ştie ce ştirbire a minţii celui ce grăieşte ; sau vreo manifestare proprie a celui ce, chipurile, prooroceşte, dîndu-şi cu socoteala, dintr-o agerime a minţii, despre unele lucruri, în chip natural, potrivit raţiunii, datorită unei experienţe bogate ; sau manifestarea vreunui duh rău şi drăcesc, cum era la Montan şi la cei asemenea lui, care spuneau nişte lucruri prăpăstioase în chip de proorocie ; sau de nu se împodobeşte vreunul, din pricina slavei deşarte, cu ale altora, spunînd şi declarînd cele ce nu le-a născut el, adică minţind spre a fi admirat şi neruşinîndu-se să se înfăţişeze pe sine în mod fals părintele unor cuvinte şi cugetări orfane, spre a părea că cine ştie ce înţelept este.

«Iar proorocii să grăiască doi sau trei şi ceilalţi să judece» (I Cor., 14, 29). Cine sînt ceilalţi ? Evident că cei ce au darul deosebirii duhurilor. Deci proorocia are nevoie, precum am zis, de deosebirea duhurilor, ca să fie cunoscută, crezută şi aprobată.

Iar darul limbilor are lipsă de harul tălmăcirii, ca să nu pară unul ca acesta celor de faţă că aiurează, neputînd vreunul din ascultători să urmărească cele ce se grăiesc. «Căci de grăiţi în limbi, zice marele

439. Sfîntul Maxim a înfăţişat de mai multe ori înţelepciunea ca înţelegere intuitivă şi globală a tuturor, în baza căreia omul poate înţelege uşor şi un lucru particular, sau se poate decide cum se cuvine pentru o acţiune anumită. Această înţelepciune e deosebită de judecata raţională din etapa făptuirii virtuoase. De astă dată el vede deosebirea între înţelepciune şi prudenţă în faptul că prima se referă cu mintea sau cu înţelegerea la Dumnezeu cel întreit, iar ultima se referă cu raţiunea discursivă analitică, cercetătoare, la lucrurile create de Dumnezeu, sau la cele ce trebuie făcute de om, în chip împătrit, adică condus de cele patru virtuţi generale, sau spre cele patru elemente constitutive ale naturii. Dacă acestea pot fi cunoscute cu raţiunea, înseamnă că au o raţiune în ele care reflectă raţiunea lui Dumnezeu Creatorul. De aci sfîntul Maxim trage concluzia generală, opusă origenismului, că nimic nu s-a făcut de Dumnezeu fără raţiune.

Apostol, și va intra vreun necredincios, sau vreun om simplu, nu va zice oare ce v-ați ieșit din minți ?» (I Cor., 14, 21—24). Și poruncește ca mai bine să tacă cel ce grăiește în limbi, dacă nu e vreunul să tălmăcească.

Iar referitor la cuvintele «spre deosebirea a ceea ce e mai bun», spuse de dascăl, cei ce și-au luminat mintea cu rațiunile dumnezeiești spun că darul proorociei și cel al grăirii în limbi sînt superioare darurilor de care au nevoie spre a fi judecate și lămurite, adică darului deosebirii duhurilor și al tălmăcirii. Știind-o aceasta învățătorul a zis : «spre deosebirea a ceea ce e mai bun».

177. Explicarea cuvintelor : *«Acorduri complete (independente) și incomplete (dependente)»* (din scrierea aceluiași *Către filosoful Heron*, cap. 6, P.G. 35, 1204).

Acordul independent este, după învățații în ale gramaticii, o propoziție care alcătuiește din subiect și predicat un înțeles independent, ca de pildă : «Ioan se preumblă». Iar acordul dependent este o propoziție care nu alcătuiește din subiect și predicat un înțeles independent, ca de pildă : «Ioan are grijă». Deci spunînd cineva : «Ioan se preumblă», a arătat că acesta nu are nevoie de nimic altceva. Dar zicînd : «Ioan are grijă», a omis să spună de ce lucru are grijă.

178. Explicarea cuvintelor aceluiași : *«Nici una din toate nu este care să nu fie a tuturor»* (Din *Cuvîntarea funebră la Sfîntul Vasile*, cap. 1, P. G. 36, 496).

În bunul pe care îl are cineva, în acela își face desigur și sporirea. Și găsește bucurie și îndemn în cele spuse despre el. Se bucură lipindu-se cu sufletul de el ca de un lucru scump și găsește îndemn spre o mai mare sporire în el, primind din lauda lui un mai mare impuls. «Căci cunoscînd laudele lor, zice dascălul, cunosc și creșterile», adică cunoscînd laudele unor lucruri cunosc și sporurile în ele. Căci nu este lucru din cele lăudate, în care să nu aibă loc o sporire a celor ce se bucură de ele.

Sau fiindcă dascălul menționase mai înainte trei lucruri : pe sine însuși, cuvintele de laudă, pe cei ce laudă virtutea, concentrîndu-se asupra acestora, după obiceiul oratorilor, a folosit explicațiile, acomodîndu-le acestor trei. Și începînd povestirea mai întîi de la sine, apoi trecînd la cei ce laudă virtutea, le-a terminat cu cuvintele de laudă. Căci pilda sfîntului Vasile i se adresa și lui ca dascăl și lăudător al virtuții, și era dorită și de cei ce iubesc virtutea, adică de cei ce o laudă, ca unii ce doresc să cunoască modurile sporirii în virtute prin imitare ; dar se afla în acord și cu cuvintele care vestesc bunătățile virtuții.

Deci nu e viață după Dumnezeu, vrednică de laudă, dar mai ales a marelui Vasile, care să nu i se potrivească cuiva, capabil să rostească și să audă cuvînt ca pildă bună, fie că o poate îmbrățișa întreagă putînd-o arăta ca o icoană vie și însuflețită celor ce iubesc virtutea bărbatului, fie că nu poate ajunge la măreția ei, sau nu poate să înțeleagă acestea, așa cum s-au examinat mai sus în mod mai exact.

179. Tîlcuire duhovnicească a cuvîntului din «Poezii» ale aceluiași : *«Se joacă Cuvîntul înalt în tot felul de chipuri, judecînd lumea Sa, ici și colo, cum Îi place»* *(Sfaturi către fecioare,* vers 499).

Cînd marele David, datorită credinței, a străbătut cu mintea, în Duh, prin cele văzute, ca prin niște uși încuiate, spre cele inteligibile, și a primit de la înțelepciunea dumnezeiască o oarecare înțelegere a tainelor ce pot fi ajunse de oameni, a zis : «Adînc pe adînc cheamă întru glasul căderilor apelor Tale» (Ps. 41, 8). Prin aceasta a indicat poate că toată mintea contemplativă care se aseamănă, din pricina invizibilității naturale și a adîncimii și mulțimii cugetărilor, cu un adînc, după ce a străbătut toată orînduirea celor văzute și a ajuns în țara celor inteligibile și apoi s-a ridicat și peste aceasta prin mișcarea fulgerătoare a credinței, oprindu-se în sine cu totul fixată și nemișcată, odată ce toate au fost trecute, invocă precum se cuvine înțelepciunea duhovnicească, sau adîncul cu adevărat de nestrăbătut prin cunoaștere, ca să-i dăruiască zvonul căderilor sale de apă, dar nu căderile însele ; adică cere să-i dăruiască o oarecare înțelegere a credinței, care să-i facă cunoscute modurile și rațiunile providenței dumnezeiești referitoare la toate cele ce sînt [440].

---

440. Mintea noastră este un abis, ca una ce izvorăște din sine alte și alte înțelesuri și ca una ce nu poate fi nicidecum definită. Dar ea e numai un chip al abisului dumnezeiesc. Căci înțelesurile ei se nasc din întîlnirea cu o realitate abisală deosebită de ea și îndeosebi cu realitatea dumnezeiască. Mintea noastră ca abis cheamă mereu abisul dumnezeiesc. Ea nu se poate sătura cu lucruri finite, determinate, dîndu-și seama că fiecare lucru finit are dincolo de el altceva care-l mărginește. Abisul ei indefinit în potență nu poate fi umplut cu nici un număr de lucruri finite a căror sumă nu poate da decît tot ceva finit. Abisul nostru potențial e însetat de abisul dumnezeiesc actual și se întinde spre el.

Iar din abisul dumnezeiesc se revarsă faptele Lui de iubire, darurile Lui, sensurile Lui, ca niște ape în avalanșă, pe care ființa noastră le primește lărgindu-se continuu. Abisul acesta nu poate fi văzut, nici valurile iubirii sale spre lume și înțelesurile și motivele lor. Mintea noastră poate auzi numai zvonul acestor avalanșe, ecoul lor. Și aceasta, numai cînd a trecut dincolo de toate chipurile și zvonurile finite ale lucrurilor finite, care sînt produsele avalanșelor divine. Zvonul acesta nu ne dă cunoașterea valurilor de iubire ale lui Dumnezeu, căci nu ne mijlocește pătrunderea în abis și nici în avalanșa apelor Lui. Aceasta n-am putea-o suporta. Dar sesizarea zvonului apelor Lui e și ea o cunoaștere și o trăire. Și impresia a ceea ce se cunoaște și se trăiește e covîrșitoare. Căci abisul dumnezeiesc e totuși simțit din zvonul supraformidabil al valurilor lui de putere și de iubire. Zvonul nu ne lasă numai cu o teologie negativă teoretică, ca la Evagrie Ponticul, cum socotește Hausherr, sau chiar Hans Urs von Balthazar. Prin acest zvon vine totuși ceva din abisul dumnezeiesc la noi ; avem totuși o anumită experiență a lui.

Prin aceasta va putea să-şi aducă aminte de Dumnezeu din pămîntul Iordanului şi al Hermonului (Ps. 41, 8), în care s-a săvîrşit marea şi înfricoşata taină a coborîrii lui Dumnezeu-Cuvîntul la oameni în trup, prin care s-a dăruit oamenilor adevărul dreptei credinţe în Dumnezeu. Această taină, fiindcă depăşeşte toată rînduiala şi puterea firii, a fost numită de Pavel, marele apostol, cunoscătorul şi învăţătorul dumnezeiesc al înţelepciunii dumnezeieşti celei în ascuns cunoscute, din cauza înţelepciunii şi puterii supraabundente descoperită în ea, nebunie şi slăbiciune a lui Dumnezeu, iar de înţeleptul în cele dumnezeieşti, marele Grigorie, a fost numit joc, din cauza covîrşitoarei judecăţi cumpănite, arătată în ea. Cel dintîi zice : «Nebunia lui Dumnezeu e mai înţeleaptă decît înţelepciunea oamenilor ; şi slăbiciunea lui Dumnezeu e mai tare decît tăria oamenilor» (I Cor., 1, 25). Iar al doilea zice : «Se joacă Cuvîntul înalt în tot felul de chipuri, judecînd lumea, ici şi colo, cum Îi place».

Fiecare din ei indică ceea ce-i propriu lui Dumnezeu, prin negarea însuşirilor celor mai tari ale noastre şi afirmă cele proprii lui Dumnezeu, prin negarea celor proprii nouă. Căci nebunia şi slăbiciunea şi jocul sînt privaţiuni la noi, cea dintîi a înţelepciunii, a doua a puterii, a treia a judecăţii cumpănite. Dar atribuite lui Dumnezeu, indică o supraabundenţă a înţelepciunii, a puterii şi a judecăţii cumpănite.

Deci toate cele ce se spun cu privire la noi prin negare, atribuindu-se lui Dumnezeu, avem dreptul să le înţelegem ca indicînd ceva ce are în mod pozitiv ; şi invers, toate cele ce le spunem cu privire la noi ca avîndu-le, la Dumnezeu se cuvine să le înţelegem ca indicînd o privaţiune în sensul supraabundenţei Lui în ele. Dar chiar indicînd supraabundenţa însuşirilor dumnezeieşti, în mod privativ prin negaţie, sîntem departe de indicarea adevărată a raţiunii după care sînt.

Iar dacă aceasta, după cum se vede, este adevărat (căci nu se potrivesc cele dumnezeieşti cu cele omeneşti), atunci taina întrupării dumnezeieşti e nebunie şi slăbiciune a lui Dumnezeu, după sfîntul apostol Pavel (II Cor. 1, 3, 4 ; I Cor., 1, 24), şi un joc al lui Dumnezeu, după minunatul şi marele dascăl Grigorie, ca una ce depăşeşte în chip suprafiinţial toată rînduiala şi armonia întregii firi, puteri şi lucrări [441].

441. Cel mai mare val al iubirii lui Dumnezeu pornit spre noi este întruparea Fiului Său. Acest val e de aceea şi mai neînţeles de noi. Această faptă ni se pare o nebunie din cauza suprabunătăţii şi înţelepciunii manifestate în ea ; ea ne apare ca o slăbiciune a lui Dumnezeu, din cauza puterii supraabundente arătate în ea. Căci e o putere supraabundentă slăbiciunea care înfăptuieşte ceea ce nu poate înfăptui puterea firii noastre, aceea care face pe Dumnezeu om purtător al slăbiciunilor noastre pentru a le învinge din lăuntrul firii noastre, ca să ne arate că o putem face şi noi, sau care ne dă şi nouă această putere de a le învinge din lăuntrul firii noastre. Şi e o înţelepciune supraabundentă nebunia care înfăptuieşte ceea ce nu poate înfăptui şi nici nu se poate gîndi să înfăptuiască înţelepciunea omenească : scăparea de moarte şi îndumnezeirea omului. Mintea noastră stă înmărmurită în faţa

Văzînd-o aceasta preadumnezeiescul David cu mintea şi cunoscînd-o tainic de departe în Duhul dumnezeiesc şi tîlcuind oarecum de mai înainte bogăţia supraabundentă a lui Dumnezeu, indicată de Apostol prin negaţie, strigă, cum socotesc, împotriva iudeilor: «Pentru mulţimea puterii Tale, vor minţi despre Tine vrăjmaşii Tăi» (Ps. 65, 2). Căci e, fără îndoială, duşman al lui Dumnezeu şi, în chip vădit, mincinos tot omul care închide pe Dumnezeu cu ignoranţă şi necredinţă în legea firii şi nu vrea să creadă în Cel ce S-a sălăşluit fiinţial în chip nepătimaş, nepasiv, impasibil şi mai presus de fire în cele de sub fire, ca Cel ce toate le poate [442].

---

acestui paradox: o nebunie mai înţeleaptă ca orice înţelepciune. Dar în acest paradox care se refuză înţelegerii, simţim totuşi zvonul unei avalanşe de iubire, de înţelepciune şi de putere, care întrece toate iubirile, toate înţelepciunile şi toate puterile.

Generalizînd, sfîntul Maxim declară că tot ce noi socotim o privaţiune este la Dumnezeu o putere pozitivă supraabundentă, şi tot ce socotim noi ca o însuşire pozitivă trebuie să negăm lui Dumnezeu. Aci sîntem în plină terminologie areopagitică. Dar «zvonul» supraabundenţelor dumnezeieşti pe care îl prezintă sfîntul Maxim ca pe o experienţă pozitivă aduce şi ceva pozitiv în terminologia areopagitică, deşi pozitivul acesta experiat nu lipseşte nici la Areopagitul.

Nu poate fi puternic şi înţelept cineva decît prin ceea ce zideşte pe alţii, prin ceea ce îi ridică, prin ceea ce le dă viaţă adevărată. Iar aceasta este iubirea lor, respectul lor, smerenia în raport cu ei, jertfa pentru ei. Acestea par slăbiciune şi nebunie oamenilor lacomi de putere şi mărire orgolioasă. Cum ar fi putut să cîştige Fiul lui Dumnezeu pe oameni, dacă nu S-ar fi apropiat de ei cu dragostea cuceritoare a smereniei? Dar cine poate face aşa, cine poate să se jertfească pentru ei, dacă nu are o altă putere decît puterea omenească? Poate că slava în care va apărea Hristos la sfîrşit nu va fi o trecere a Lui, de la smerenie şi pogorămînt, la înălţare în sens lumesc, ci creşterea oamenilor prin înduhovnicire la înţelegerea că în acestea stă slava adevărată a lui Hristos. Dumnezeu nu e sursa gîndurilor de trufie ale altora, ca să pună în locul lor trufia măririi Sale. Ci El condamnă orice trufie (II Cor., 9, 5). Pe lîngă aceasta slava deosebită de care Se va bucura Domnul atunci va fi să vadă înstăpînite în oameni aceste valori. Actul suprem în care se arată «slăbiciunea» lui Dumnezeu din iubire faţă de noi s-a arătat în crucea Lui faţă de noi. Dar tot acest act reprezintă şi iubirea Lui supremă, prin care infirmă «înţelepciunea» şi «puterea» neputincioasă a noastră. Cît de redusă este puterea noastră faţă de această putere a lui Hristos! Cît de mică e mărirea la care renunţă omul pentru Hristos, în comparaţie cu mărirea la care renunţă Fiul lui Dumnezeu pentru noi!

442. Faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a sălăşluit în cele de sub fire şi a lucrat cele după fire nu e un semn de neputinţă, ci un semn de putere a Lui. Semn al unei anumite neputinţe a Lui ar fi tocmai neputinţa de a rămîne închis în transcendenţa Lui şi de a nu Se putea sălăşlui sub fire şi a lucra cele conforme firii. Dar tot semn al neputinţei Lui ar fi dacă, sălăşluindu-Se în fire, ar pierde impasibilitatea sau nepasionalitatea Lui, adică n-ar mai fi decît o piesă din angrenajul creaţiunii. Atotputernicia şi libertatea lui Dumnezeu nu e salvată decît prin paradoxul sălăşluirii Lui sub fire, rămînînd totuşi mai presus de fire. Numai un Dumnezeu atotputernic şi liber, deci personal, poate săvîrşi, referitor la lume, acte care pot părea lumii semne de nebunie. El S-a sălăşluit în cele de sub fire dar nu S-a închis în cele ale firii. S-a născut ca om supus trebuinţelor firii, dar într-un mod liber mai presus de fire. El a avut puterea să Se aşeze sub cele ale firii, dar şi puterea de a rămîne neînchis în fire. El e liber faţă de fire, dar nu o desfiinţează prin această libertate. El are puterea să Se supună firii, pe care El a făcut-o, dar şi să rămînă deasupra ei neînchis în ea, tocmai pentru că El a făcut-o. El le poate toate cînd vrea. El nu e oprit să intre sub ale firii, dar nici silit să renunţe la transcendenţa Sa. În această libertate a Lui, să intre sub fire, dar să nu Se închidă în ea, se arată că întruparea Lui este

Aşa a îndrăznit raţiunea să presupună că s-ar putea explica, după un mod de interpretare, nebunia şi slăbiciunea şi jocul lui Dumnezeu. Odată cu acestea, prin digresiune, raţiunea a propus într-o explicare ilustrativă de mai înainte a temei de faţă şi un înţeles al adîncului care cheamă adîncul întru glasul căderilor de apă dumnezeieşti. Aceasta este mintea cunoscătoare care cheamă înţelepciunea. Prin aceasta redă o mică parte din semnificaţia tainelor cuprinse în pogorîrea dumnezeiască şi negrăită. Căci adînc se numeşte, omonimic, locul adîncului. Iar locul înţelepciunii dumnezeieşti este mintea curată. Deci, adînc este, prin voinţă, şi mintea, ca una ce e receptivă, precum adînc se numeşte şi înţelepciunea cea după fire [443].

180. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Scrutînd în alt mod tema de faţă, îndrăznim, cu ajutorul harului dumnezeiesc, să ne pronunţăm asupra textului prezent, prin presupoziţie, dar nu prin afirmaţie (căci primul lucru e semn de modestie, al doilea,

---

un «joc». Jocul se caracterizează prin libertate. Cine se joacă de silă, nu se joacă. În jocul Lui liber, prin care Se poate face şi slab şi smerit din iubire, stă tăria Lui.

443. Sfîntul Maxim arată acum că întruparea ca slăbiciune şi ca nebunie este de fapt tărie şi înţelepciune. Iar aceasta, datorită faptului că în întrupare se arată adîncul dumnezeiesc; sau, faptului că înţelepciunea Lui e mai presus de înţelepciunea noastră. Dar mintea noastră poate înţelege aceasta pentru că a primit calitatea de loc al adîncului dumnezeiesc prin actul creator al lui Dumnezeu. Există prin creaţie o corelaţie între mintea sau spiritul omenesc şi înţelepciunea lui Dumnezeu. Deci, revenind la explicarea expresiei psalmistului: «Adîncul cheamă adîncul întru glasul căderilor de apă», sfîntul Maxim socoteşte că mintea omenească poate fi numită adînc nu pentru că este un adînc prin sine, ci pentru că este un loc al adîncului, deci e creată pentru a cuprinde Adîncul unic dumnezeiesc; este un adînc pentru referirea ei la Adîncul dumnezeiesc, pentru faptul că se cere să fie umplută de Adîncul înţelepciunii dumnezeieşti, pentru că niciodată nu se satură de înţelepciune şi de iubire, pentru că niciodată nu se opreşte în lărgirea ei pentru a cuprinde acel Adînc, pentru că simte implicat în orice grad de cunoaştere şi de iubire potenţa unei cunoaşteri şi iubiri fără sfîrşit. Numai în legătură cu acest Adînc mintea omului îşi descoperă şi îşi actualizează caracterul său de adînc ca «loc» al Adîncului dumnezeiesc. Ea e adînc prin act (θέσει), nu după fire. E adîncă prin voinţa lui Dumnezeu şi prin voinţa ei de a sluji ca loc al Adîncului dumnezeiesc, nu de la sine însăşi. Dumnezeu este unicul Adînc prin fire, deci din eternitate. Dar în faptul că mintea e locul creat pentru Adîncul dumnezeiesc, se implică voinţa de coborîre a lui Dumnezeu în ea şi putinţa ei de a primi pe Dumnezeu în ea. Această implicare explică în parte marea taină de coborîre a lui Dumnezeu, odată cu marea taină a capacităţii minţii create de a primi pe Dumnezeu în ea, şi a însuşirii lui Dumnezeu de a Se face încăput de minte. Mintea nu este prin esenţă asemenea lui Dumnezeu. Aci e vizat iarăşi origenismul. Dar e un fapt că mintea umană poate fi ridicată peste natură, prin har, ca să poată cuprinde pe Dumnezeu, precum e un fapt şi însetarea nesfîrşită a ei de El. Dar aceasta o are prin creaţie, nu prin ea însăşi. Calitatea minţii, de adînc prin voinţa lui Dumnezeu şi prin voinţa ei de a primi pe Dumnezeu şi de a se umple de El, arată totodată caracterul personal al lui Dumnezeu şi al omului. Numai un Dumnezeu personal poate hotărî crearea unei minţi personale infinit însetate de El, ca loc al Lui, şi numai ca persoană liberă însetată de Dumnezeu, omul se poate angaja pe drumul actualizării minţii sale ca adînc cuprinzător al Adîncului dumnezeiesc.

de obrăznicie), spunînd că marele dascăl a numit, poate, «joc al lui Dumnezeu» existența celor din mijloc, care se află la distanță egală de extremități, pentru stabilitatea lor fluidă și schimbătoare, mai bine-zis pentru mișcarea lor stabilă. E de altfel un lucru minunat să vezi o stabilitate pururea mișcătoare și lunecoasă și o mișcare pururea mobilă, născocită providențial de Dumnezeu de dragul îmbunătățirii celor chivernisite. Căci e o însușire care poate să înțelepțească pe cei educați prin ea, ca aceștia să spere că se vor muta în altă parte și să creadă că sfîrșitul tainei acesteia cu privire la ei va fi ca prin mișcarea spre Dumnezeu să se îndumnezeiască prin har.

Prin «cele de la mijloc» înțeleg totalitatea completă a celor văzute și care sînt acum în jurul omului, sau cele între care se află omul. Iar prin «extremități», subzistența celor ce nu se văd și care vor fi, în chip nemincinos, în jurul omului, al celor proprii și cu adevărat făcute și devenite potrivit cu scopul și cu rațiunea antecedentă, negrăită, a bunătății dumnezeiești. E ceea ce spune înțeleptul Eclesiast, care s-a aplecat cu un ochi mare și clar al sufletului spre devenirea celor văzute și mișcătoare și le-a avut ca într-o viziune pe cele cu adevărat făcute și devenite : «Ce este ceea ce a devenit ? Chiar ceea ce va deveni. Și ce este ce s-a făcut ? Chiar ceea ce urma să se facă» (Ecl., 1, 9). El menționează, adică, pe primele și pe ultimele ca fiind aceleași și ca fiind cu adevărat, iar pe cele de la mijloc și trecătoare nu le pomenește nicidecum în acest loc.

Deci, după ce a vorbit dascălul pe cît a putut mai măreț despre o anumită fire a animalelor și a pietrelor și, simplu spus, în chip indefinit despre multe cîte se văd în cele ce sînt, adaugă : «Căci Se joacă Cuvîntul înalt în tot felul, judecînd lumea ici și colo, precum voiește».

Dar tot el spune la fel în *Cuvîntul despre Cincizecime* (cap. 12), vorbind despre dumnezeire și firea creată : «Cît rămîne la ceea ce îi este propriu — dumnezeirea, la înălțime ; firea creată, la smerenie — bunătatea stă neamestecată și iubirea de oameni neîmpărtășită și prăpastie mare și de netrecut la mijloc, care nu desparte numai pe bogat de Lazăr și de sînurile dorite ale lui Avraam, ci toată firea creată și mișcătoare, de cea necreată și stabilă». Cuvinte apropiate și asemănătoare acestora spune și de-Dumnezeu-cuvîntătorul, marele Dionisie Areopagitul, zicînd : «Trebuie să îndrăznim să spunem de dragul adevărului și aceasta, că și Însuși Cauzatorul tuturor iese din Sine, din pricina iubirii celei frumoase și bune față de toate, datorită supraabundenței bunătății Sale iubitoare, prin purtările de grijă față de toate cele ce sînt ; că, lăsîndu-Se oarecum cucerit de bunătate, de iubire și de afecțiune, coboară din înălțimea Sa mai presus de toate în toate prin puterea extatică mai

presus de ființă, care nu-L scoate însă din Sine» *(De div. nom.*, cap. 4, 13). Oare nu e cu putință ca și din acestea să evidențiem același sens, pe care l-am redat pe scurt în legătură cu cuvintele : «Se joacă Cuvîntul înalt» ?

Putem deci spune : «Părinții (ca să mă folosesc de pildele din lumea noastră în descrierea lucrurilor mai presus de noi) dorind să ofere copiilor prilejuri de a se scutura de lenevia spirituală prin coborîrea la nivelul lor se prind cu ei la jocuri copilărești, jucîndu-se de pildă cu nuci în sîn, sau însoțindu-se cu ei la arșice, sau punîndu-le înainte flori multicolore și veșminte bogat colorate care încîntă simțurile, care atrag sau uimesc copiii care n-au altă ocupație. Dar după scurtă vreme părinții îi supun și la o disciplină mai serioasă. Apoi îi împărtășesc și de un cuvînt mai desăvîrșit și îi atrag în ocupațiile lor. La fel, spune poate prin cele amintite dascălul, și Dumnezeu cel peste toate ne împinge sau ne atrage la uimire prin firea grăitoare a fapturilor văzute, adică prin vederea și cunoașterea lor, exact ca pe niște copii, apoi ne conduce și la contemplarea rațiunilor mai duhovnicești ; și, la sfîrșit, ne ridică, pe cît ne este cu putință, prin teologie, la cunoștința mai tainică a Sa, care este cu totul curată de orice varietate și compoziție manifestată în chip, în calitate, în figuri și cantitate, în mulțime și volum, cum ni se arată în călăuzirea anterioară. Deci, în vederea acestui sfîrșit al contemplației, a spus de-Dumnezeu-purtătorul Grigorie că «Cuvîntul Se joacă», iar purtătorul-de-Dumnezeu Dionisie, că «Se încîntă și iese din Sine» [444].

444. Sfîntul Maxim propune aci un alt înțeles al «jocului» lui Dumnezeu, de care vorbește sfîntul Grigorie de Nazianz. Acest «joc» ar fi mișcarea fapturilor între începutul și ținta lor finală fără sfîrșit. Începutul și ținta lor finală sînt extremitățile lor, iar toate cele prin care trec în înaintarea de la starea lor inițială la cea finală sînt cele de la mijloc. Putința făpturilor, de a se mișca spre Dumnezeu implică în ea capacitatea de a se desăvîrși și de a ajunge astfel la îndumnezeire prin har. Mișcarea aceasta are însă însușirea libertății. Numai așa putința de transformare le poate servi spre înțelepțire, adică poate fi un mijloc de educare a lor.

Dar sfîntul Maxim include în cele de la mijloc și în devenire toate cele ce sînt în jurul omului ,deci cosmosul întreg. Toate sînt conduse prin om spre o țintă finală. Propriu-zis, existența definitivă și adevărată va fi extremitatea de la sfîrșit. De aceea sfîntul Maxim, după ce vorbește de două extremități, între care se află cele de la mijloc, cînd menționează în concret extremitățile, vorbește numai de cea de la sfîrșit. Mai mult, numai în extremitatea finală se va arăta ceea ce a creat propriu-zis Dumnezeu, adică chipul adevărat al celor create de El. În sensul acesta interpretează locul din Eclesiast : «Ce este ceea ce devine (ce a fost creat în stare de devenire) ? Ceea ce va deveni. Și ce este ce a fost făcut ? Ceea ce va fi făcut» (Ecl., 1, 9).

Mișcarea de la mijloc este un «joc» al lui Dumnezeu, dar este și un «joc» al făpturilor, în sensul că e o mișcare liberă pe care și-o alege fiecare după actele de săvîrșit și nu se desfășoară automat, unliniar. În noțiunea de «joc» se cuprinde ideea de contingență a lumii. Lumea e un cîmp al «jocului» liber între cei doi parteneri : Dumnezeu și umanitatea, dar și între parteneri umani. Un «joc» în care lumea servește ca un ansamblu uriaș instrumentar, sau ca o mare jucărie ce poate fi folosită în moduri de nesfîrșită variabilitate. «Cuvîntul înalt Se joacă în tot felul» cu această jucărie, căci e înalt cu adevărat față de lume, nu numai în sensul că are mai multă putere ca ea, ci și în sensul că El e persoană și ea e obiect. «Se joacă în tot felul», căci poate folosi în nenumărate feluri și combinări forțele lumii și

Căci în realitate cele prezente şi arătate, privite comparativ şi în paralelă cu cele ce există propriu-zis şi cu adevărat şi se vor arăta la sfîrşit, par să fie o jucărie. Ba şi de aceasta sînt departe. Căci comparată cu adevărul lucrărilor proprii dumnezeieşti şi prototipice, ordinea lucrurilor prezente şi văzute va apărea celor învredniciţi să cuprindă, după putinţă, toată podoaba frumuseţii dumnezeieşti, că nici nu este deloc, precum nici jucărie nu pare că este cînd e comparată cu vreun lucru adevărat şi real.

181. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar poate că învăţătorul a numit «joc al lui Dumnezeu» şi inconstanţa lucrurilor materiale ce le folosim, care trec şi sînt trecute mereu în altceva şi nu au nici o bază stabilă, afară de prima raţiune după care sînt schimbate şi se schimbă în chip înţelept şi providenţial. Căci deşi par că sînt ţinute de noi, mai degrabă ne scapă decît se lasă ţinute; şi dorinţa noastră, a celor ce vrem să le ţinem, mai degrabă e nesatisfăcută de ele. Căci nu pot nicidecum să ţină sau să fie ţinute, avînd ca definiţie a firii lor curgerea şi nestabilitatea.

182. *Altă explicare la aceleaşi.*

Dar nu e greşit ca şi noi înşine, după rînduiala ce stăpîneşte în prezent firea noastră, să fim numiţi de acest de-Dumnezeu-purtător dascăl, jucărie a lui Dumnezeu. Aceasta, pentru că acum ne naştem după asemănarea celorlalte animale de pe pămînt, apoi devenim copii, pe urmă vine tinereţea, apoi, ajungînd la bătrîneţea zbîrcită, vom muri ca o floare caducă şi ne vom muta la altă viaţă. Astfel, comparată cu arhe-

---

circumstanţele momentului istoric în urmărirea scopurilor Sale, adică nu e obligat să Se folosească de ele într-un singur fel. Dar ca persoană şi omul e înalt faţă de lume şi o poate folosi în multe feluri, deşi nu în măsura în care o poate folosi Dumnezeu. «Cuvîntul înalt Se joacă în tot felul, judecînd lumea ici şi colo, precum voieşte», adică apreciind aici aşa, dincolo altfel, modul în care e potrivit să Se folosească de forţele lumii spre folosul oamenilor. Iar oamenii pot face la fel, păstrînd proporţiile, în «jocul» lor cu lucrurile în care au ca partener pe Dumnezeu, adică în răspunsurile ce le dau la provocările lui Dumnezeu. Dumnezeu Se cobora mai puţin la acest «joc» înainte de întruparea Cuvîntului. Cele două părţi stăteau despărţite printr-o prăpastie. În acest «joc» cu omul S-a angajat serios Cuvîntul prin întruparea Sa. Acum El face uz accentuat de puterea ce o are de a Se folosi de lume pentru apropierea tot mai mare, tot mai intimă a omului de Sine, dînd şi omului în grad maxim această capacitate.

Ceea ce-L face pe Dumnezeu să coboare la acest «joc» cu omul, mai ales odată cu întruparea Cuvîntului, este iubirea Lui negrăită faţă de el. Căci numai atunci se joacă cineva cu altul, cînd îl iubeşte pe acela şi vine aproape de el. Pentru că în joc dispar cel mai mult distanţele. Dumnezeu Se joacă cu omul ca un părinte cu copilul lui, făcîndu-Se şi El copil sau dînd şi copilului ceva din puterea Lui.

Căci dincolo de o intimitate sentimentală cu cel mai mic, cel mare urmăreşte prin «jocul» cu el conducerea lui la o intimitate cu sine prin cunoaştere, la o ridicare reală a aceluia la nivelul său. În acest joc creşte iubirea şi familiaritatea între cei ce se joacă, dar creşte şi capacitatea copilului de a cunoaşte gîndurile mai înalte ale părintelui.

tipul viitor al vieţii dumnezeieşti şi adevărate, viaţa de acum e o jucărie şi orice altceva ce e mai lipsit de substanţă ca aceasta.

Aceasta o arată el mai lămurit în *Cuvîntarea funebră la fratele Cezarie*, zicînd: «Aşa e viaţa noastră pe care o trăim vremelnic; aşa e jucăria de pe pămînt; nefiind, ne naştem, şi născîndu-ne, ne destrămăm. Sîntem un vis inconsistent, o fantomă ce nu ţine, un zbor de pasăre trecătoare, o corabie ce nu lasă urmă pe mare, pulbere, suflare, rouă de dimineaţă, floare ce răsare într-o clipă şi piere într-o clipă; «omul, ca iarba, zilele lui, ca floarea cîmpului, aşa se va usca» (Ps. 102, 15), cum bine a filosofat despre slăbiciunea noastră dumnezeiescul David» [445].

Acestea le-am gîndit despre locurile din cuvîntările prea dumnezeieşti ale marelui părinte şi învăţător al nostru, Grigorie, despre care aţi avut, Fericite Părinte, nedumeriri şi mi-aţi poruncit să grăiesc, după puterea mea. Supunîndu-mă după cuviinţă voinţei Voastre am grăit prin presupuneri, dar nu prin afirmaţii. Căci nu ajunge mintea noastră pînă la marea şi înalta cugetare a de-Dumnezeu-purtătorului dascăl. Pentru că e împunsă încă cu voia ei de multe ace ale patimilor, bucurîndu-se mai mult să fie înţepată de ranele lor, decît să se curețe prin darurile virtuţilor, motiv pentru care a căpătat o deprindere iubitoare de păcat din pricina îndelungatei obişnuinţe cu răul. Iar de vă par aceste răspunsuri că ar cuprinde vreun temei corespunzător şi nu sînt cu totul străine de adevăr, mulţumirea se cuvine lui Dumnezeu. Căci El mi-a luminat cugetarea ce caută în jos şi se tîrăşte pe pămînt şi a vindecat-o în chip minunat şi mi-a dăruit cuvîntul potrivit, ca să scriu pe măsura celor gîndite (de acela). Dar mulţumire se cuvine şi Vouă, care mi-aţi poruncit să o fac şi care aţi plinit totul cu ajutorul rugăciunilor. «Iar de nu e drept, sau e nedesăvîrşit şi am rătăcit de la adevăr în întregime sau în parte» (căci şi în aceasta îl citez pe marele şi dumnezeiescul şi mîngîietorul Dionisie), «ţine de datoria iubirii Tale de oameni să îndrepţi pe cel fără voie neştiutor şi să dai cuvînt celui ce se roagă să înveţe şi să ajuţi pe cel ce nu are putere îndestulătoare şi să vindeci pe cel fără voie bolnav» *(De div. nom.,* cap. 13). Făcînd aşa, vei aduce lui Dumnezeu, împreună cu celelalte bunuri, sau mai bine-zis, înaintea lor, şi acest bun, adică iubirea de oameni, ca dar cinstit şi mai sfînt decît orice jertfă. Căci El este slăvit în cer şi pe pămînt de toată zidirea şi nu cere de la noi decît unica jertfă a iubirii între noi.

---

445. Sfîntul Maxim nu omite să aplice şi înţelesul mai comun al jucăriei, lucrurilor materiale şi vieţii noastre pămînteşti. Toate acestea sînt o jucărie trecătoare, în raport cu realitatea consistentă şi netrecătoare a vieţii noastre viitoare în Dumnezeu. Dar înţelesul acesta se acordă cu înţelesul mai înalt înfăţişat înainte. Dacă lucrurile prezente şi viaţa noastră pămîntească n-ar fi trecătoare, nu ne-am putea aştepta, după ele, la o existenţă cu adevărat fericită. (Teologul german W. Pannenberg spune azi că adevărata realitate a noastră o vom avea în viitor şi la crearea ei contribuim şi noi. *Der Gott der Hoffnung,* în vol. cit., p. 387 urm.).

INDICE SCRIPTURISTIC

Cifra scrisă după semnul *două puncte* reprezintă numărul pe care îl poartă fiecare «cuvînt» al sfîntului Maxim; prescurtarea c.î. indică «cuvînt-înainte».

INDICE REAL ȘI ONOMASTIC

C

D

Ş

T

CUPRINS

Redactor: ANCA MANOLACHE
Tehnoredactor: VALENTIN BOGDAN

Dat la cules 26 aprilie 1983. Bun de tipar 26 octombrie 1983. Format 16/70×100 legat 1/1 p. Coli de tipar 23, 25. Comanda nr. 121.

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC
ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE